

**”Ne puhuvat, näkevät, kuulevat, syövät ja
siittävät”**

Demonien alkuperä ja olemus Malleus Maleficarumissa

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta	Laitos – Institution Systemaattisen teologian laitos	
Tekijä – Författare Kaleva, Janne <u>Santeri</u>		
Työn nimi – Arbetets titel ”Ne puhuvat, näkevät, kuulevat, syövät ja siittävät” — Demonien alkuperä ja olemus Malleus Maleficarumissa		
Oppiaine – Läroämne Ekumeniikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum Tammikuu 2018	Sivumäärä – Sidoantal 84
Tiivistelmä – Referat <p>Tässä tutkielmassa esitellään ja analysoidaan Malleus Maleficarumin, suomeksi Noitavasaran, käsitystä demoneista. Tutkimuksen metodina käytetään systemaattista analyysia ja pääasiallisena lähteenä Malleus Maleficarum -teosta. Teoksen käsitysten taustaksi esitellään myös demonologisen ajattelun historiaa aina juutalaisuudesta keskiaikaan, jonka jälkeen esitellään itse Malleus Maleficarumissa esiintyvää ajattelua.</p> <p>Malleus Maleficarum kirjoitettiin vuonna 1487 dominikaanimunkki Heinrich Kramerin toimesta ja sen oli tarkoitus vastata kysymykseen noituudesta — Mitä noituus on? Millaiset voimat noituuden takana vaikuttavat? Mihin noidat pystyvät? Kuinka noitia tulisi rangaista? Ja niin edelleen. Malleus Maleficarumin demonologian hahmottamiseksi esittelen työssäni niin juutalaista kuin varhaiskristillistäkin demonologiaa. Tutkimukseni perusteella näyttää selkeältä, että juutalaiskristillinen demonologia ei koskaan ole ollut vain yhdenlainen ilmiö, vaan on elänyt ajan ja kulttuurin mukana. Esimerkiksi juutalaista käsitystä Saatanasta on tutkimukseni perusteella hyvin vaikea sovittaa yhteen myöhemmän kristillisen tulkinnan kanssa, koska ne tuntuvat puhuvan täysin eri asioista. Kristillinen demonologia sai myös paljon vaikutteita hellenistisestä kulttuurista ja jo Uuden testamentin kirjoittajilla näyttää olleen monenlaisia tapoja tulkita kysymystä siitä, mitä Saatanana ja demonit ovat.</p> <p>Keskiajan demonologinen kehitys perustui pääasiassa kirkkoisien tulkintaan aiheesta ja monet varhaisten vuosisatojen keskeiset ajatukset siirtyivät jopa tuhat vuotta kirjoitusajankohdasta eteenpäin lähes sellaisenaan. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen omassa ajattelussaan tukeutui paljon Augustinukseen ja Pseudo-Dionysios Areiopagitaan, ottaen jälkimmäiseltä esimerkiksi ajatuksen demonien hierarkiasta. Keskiajan demonologinen kuvasto sai sen sijaan paljon vaikutteita Akvinolaisen skolastiikasta ja Dante Alighierin Jumalaisessa Näytelmässä onkin nähtävissä paljon Akvinolaisen demonologisista formuloista periytyviä tulkintoja.</p> <p>Malleus Maleficarumin demonologiset tulkinnat voidaan tutkimukseni perusteella katsoa olevan lähes kaiken edellä mainitun synteesi, yhdistettynä äärimmäisen vankkaan kansanuskoon ja magian pelkoon. Teoksen kuvailemat demonit ovat monisyisiä hahmoja, jotka samaan aikaan kykenevät moniin eri asioihin, mutta toisaalta toimivat enemmänkin kuin kiusaajat. Demonien suurin synty vaikuttaa olevan se, että ne saavat noidat uhraamaan katoamattoman sielunsa Saatanalle, mutta samaan aikaan demonit kuitenkin tekevät asioita, jotka kokonaiskuvan kannalta ovat suhteellisen merkityksettömiä — esimerkiksi aiheuttavat illuusioita, jotka eivät ole aitoja.</p> <p>Kramerin mukaan noituus ei ollut uusi ilmiö, mutta se millaisia muotoja se oli hänen aikanaan saanut, oli täysin uutta. Noituuteen liitettiin kiinteästi paholaisen palvonta ja lähes kaikki mahdolliset saatanalliset aspektit. Noidat uhrasivat pieniä lapsia, harrastivat seksiä demonien kanssa, lensivät sapatteihin tapaamaan paholaista, rienasivat pyhimyksiä, häpäisivät reliikkejä ja niin edelleen. Tämän he tekivät vapaasta tahdostaan, antaen sielunsa ja ruumiinsa Saatanan käyttöön. He myös toimivat yhteistyössä demonien kanssa, joka mahdollisti heille kaiken tämän.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Malleus Maleficarum, Noitavasara, Heinrich Kramer, Henricus Institoris, demonologia, angelologia, demonit, Paholainen, Saatanana, noituus		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Sisällysluettelo

I. Johdanto	1
1.1. Malleus Maleficarumin historiaa	1
1.2. Malleus Maleficarumin rakenne	3
1.3. Tutkimuskysymys ja -metodi.....	6
II. Demonologia ennen keskiaikaa.....	8
2.1. Juutalainen tausta	9
2.1.1. Vanhatestamentillinen tausta	10
2.1.2. Tausta apokryfisissä ja pseudepigrafisissa teksteissä.....	14
2.1.3. Rabbiininen tausta	18
2.2. Kristillinen tausta	22
2.2.1. Uusitestamentillinen tausta	24
2.2.2. Patristinen tausta	30
III. Demonologia keskiajalla	35
3.1. Keskiajan teologien demonologia	37
3.1.1. Tuomas Akvinolainen ja skolastiikan demonologia.....	41
3.1.2. Danten Inferno ja demonologia	47
IV. Malleus Maleficarumin demonologia	54
4.1. Magia, noituus ja taikuus	54
4.2. Malleus Maleficarumin demonit	60
4.2.1. Paholaissopimus.....	61
4.2.2. Lentäminen demonien avulla	62
4.2.3. Seksuaalinen kanssakäyminen demonien kanssa.....	64
4.2.4. Siittämisvoiman estäminen.....	69
4.2.5. Pienten lasten uhraaminen.....	70
4.2.6. Demonien aiheuttamat sairaudet ja riivaus.....	70
4.2.7. Ihmisten muuttaminen eläinhahmoihin	72
4.2.8. Demonien aiheuttamat säälmiöt	73
V. Johtopäätökset.....	74
Lähteet ja apuneuvot	79
Kirjallisuus.....	79
Sähköisissä viestimissä esiintyneet artikkelit ja kirjoitukset.....	84

I. Johdanto

*Malleus Maleficarum*¹, suomeksi Noitavasara, on yksi kristinuskon ehkä kiistanalaisimpia teoksia. Se on kirjoitettu 1400-luvun lopulla vastaamaan kysymyksiin noituudesta, sen alkuperästä, noitien ja demonien toiminnasta, sekä noitien rankaisusta. Teoksen vaikutushistoriaa on melkein mahdoton hahmottaa kokonaisuudessaan, koska vaikka *Malleus Maleficarum* ei koskaan saavuttanutkaan katolisen kirkon piirissä dogmaattisen kivijalan asemaa (teos itseasiassa joutui hyvin pian ilmestymisensä jälkeen kirkon ”kiellettyjen kirjojen listalle”, *Index librorum prohibitorum*in), on se omalta osaltaan ollut suurimpana taustateoksena niin katolisen kirkon omalle noitainkvisitiolle, kuin protestanttien harjoittamalle noitavainolle 1500- ja 1600-luvuilla.

1.1. *Malleus Maleficarum*in historiaa

Malleus Maleficarum julkaistiin vuonna 1487 dominikaanimunkki Heinrich Kramerin (lat. Henricus Institoris) toimesta. Tämän verran voidaan sanoa varmasti.² Teoksen toinen kirjoittaja Jacob Sprenger (1436/1438 — 1497) sen sijaan saattaa olla merkitty teoksen kirjoittajaksi vain auktoriteettisistä ja tämän takia esimerkiksi suomenkielinen painos on laitettu ainoastaan Heinrich Kramerin nimiin. Sprengerin poisjättäminen on kaikkein perustelluin vaihtoehto, koska hän ei nähtävästi ole edes inkvisiittorina osallistunut yhteenkään konkreettiseen ja kuolemiin johtaneeseen inkvisitiotoimeen, toisin kuin Kramer. Tällöin olisi omituista olettaa, että hän olisi osallistunut näinkin massiivisen teoksen kirjoittamiseen ilman, että hän olisi koskaan totetuttanut oppejaan käytännössä. Nähtävästi Kramer lisäsi Sprengerin nimen kirjoittajaksi koittaessaan saada laajempaa hyväksyntää työlleen.³

Teoksen kirjoittajasta Heinrich Kramerista (1430—1505) tiedetään hyvin vähän, eikä esimerkiksi hänen lapsuudestaan ja nuoruudestaan ole minkäänlaista tietoa. Oletettavasti hän syntyi vuonna 1430 nykyisessä Ranskassa. Hän siirtyi

¹ Voi esiintyä työn myöhemmissä vaiheissa ja alaviitteissä myös lyhenteillä MMS (suomenkielinen editio), MM (latinankielinen editio) tai MMEa/b (jompikumpi englanninkielinen editio). Mikäli alaviitteessä esiintyy jokin edellä mainituista lyhenteistä sekä sukunimi ja vuosiluku, tarkoittaa se viittausta kyseisen teoksen johdanto- tai selitysosaan, sekä sen kirjoittajaan.

² Paino- ja valmistumisaika saattaa olla myös pari vuotta aikaisemmin. Ks. Behringer & Jerouschek 2014, 374—375.

³ Behringer & Jerouschek 2014, 378—379.

ajan tavan mukaan noin 15-vuotiaana dominikaaniseen sääntökuntaan noviisiksi ja opiskeli Pariisissa yliopistotutkinnon, saaden vuonna 1479 teologian tohtorin arvonimen.⁴ Kramerin elämänvaiheisiin kuuluu niin vankeusrangaistuksia kuningas Friedrich III:tta vastaan tehdyistä julkisista hyökkäyksistä, kuin juutalaisvainoja Trentossa, jotka perustuivat tekaistuihin tarinoihin rituaalimurhista. Kyseiset juutalaisten joukkovainot muistuttivatkin hyvin paljon Kramerin myöhempiä noitavainoja, joissa syytettyjä ahdistettiin keksityillä rikoksilla, tai vähintäänkin hyvin hataralla määrällä todisteita.⁵

Kramer kävi elämänsä aikana muutaman kerran Roomassa ja jo toisella vierailullaan vuonna 1478 paavi Sixtus IV nimitti hänet paavilliseksi inkvisiittoriksi koko sen aikaiseen Etelä-Saksaan, johon tuolloin kuului myös osia nykyisestä Itävallasta ja Sveitsistä. Hänen persoonastaan tiedetään hyvin vähän, vaikka muutama aikalaiskuvaus on jäänytkin. Näissä Kramer kuvataan ”hyvin lapselliseksi mieheksi ottaen huomioon hänen ikänsä” tai sitten aivan päinvastaisin adjektiivein, jolloin hänestä muodostuu kuva hyvin älykkäänä ja vireänä miehenä.⁶ Yksi asia kuitenkin hänen persoonastaan voidaan varmasti sanoa: hän oli äärimmäisen asialleen omistautunut inkvisiittori.⁷ Paavin nimityksen ja *Malleus Maleficarum* kirjoittamisen välillä hän oli osallistunut noitainkvisitioihin Schlettstadtissa, Augsburgissa, Baselissa, Strassburgissa ja Konstanzissa. Tähän päälle voidaan laskea jo edellä mainitut juutalaisvainot, sekä yksi epäonnistunut vaino Brixenissä⁸, joka päättyi riitaan kaupungin papiston ja Kramerin välillä.⁹ Kramer siis osallistui noin seitsemään eri vainoon ennen teoksensa valmistumista. *Malleus Maleficarum* onkin kirjoitettu osaksi edellä mainittujen vainojen aikana, sekä niiden jälkeen.¹⁰

Teoksen syntyhistoriaan liittyy myös paljon kurioositeetteja, jotka näkyvät lopputuloksessa. *Malleus Maleficarum* ei esimerkiksi ole kovinkaan systemaattisesti kirjoitettu teos, vaikka se siihen pyrkiikin aikansa skolastista kirjoitustapaa noudattaen. Teos sisältää paljon virheitä niin viittauksissa kuin logiikassa, ja tutkijoiden mielestä vaikuttaa, että osa kirja on osittain kirjoitettu kiireessä.¹¹ Tässä voi olla taustalla monia eri asioita, jotka ovat joko Kramerin

⁴ Broedel 2003, 11.

⁵ Behringer & Jerouschek 2014, 382—383.

⁶ Broedel 2003, 10.

⁷ Mackay 2006, 80.

⁸ Wilson 2001, 178.

⁹ Broedel 2013, 47.

¹⁰ Behringer & Jerouschek 2014, 383—392.

¹¹ Williams 1995, 71.

henkilökohtaisia syitä (pettymys viimeiseen noitavainoon, joka epäonnistui) tai sitten praktisia (Kramerilla tuli kiire kirjan viimeistelyssä nuorta kuningas Maximilian I:stä varten). Viimeisimpänä ja aikaan sopivana visiona on esitetty, että koska Kramer piti noitavainoja ehdottomasti lopunaikojen merkinä, on tämä jouduttanut kirjoituksen valmistumista, koska hän pelkäsi maailmanlopun tulevan pian.¹²

1.2. *Malleus Maleficarum*in rakenne

Kuten edellä jo todettiin, *Malleus Maleficarum* on kirjoitettu pääasiallisesti aikansa skolastista kirjoitustapaa noudattaen. Heinrich Kramer oli dominikaanimunkki, joten tämän kirjoitus- ja argumentointityylin hän oli oppinut sääntökunnastaan, sekä yliopistossa.¹³ Teos pyrkii noudattelemaan klassista ja Tuomas Akvinolaisen tyyliä lähentelevää skolastista kirjoitustapaa, jossa jokainen summan osa jakautuu niin kutsuttuihin kvestioihin (*quaestio*), jotka ovat jonkin suuremman teeman yläotsikoita. Kvestiot taas jakautuvat artikloihin (*articulus*), jotka ovat yläotsikon sisällä olevia kysymyksenomaisia alaotsikoita. Artikla taas jakautuu vastaväitteisiin, *sed contra*-osioon ja itse kysymyksen vastaukseen. Nämä artiklan sisällä olevat vastaväitteet on kaikki muotoiltu samaan muotoon ja niiden tarkoitus on alaotsikon tyylistä esittää mahdollisimman monta tapaa kumota itse artikla. Kuitenkin nämä vastaväitteet ovat usein vain luotu kumottaviksi, eikä niiden paikka tai seuraus saa itse artiklan väitettä muuttumaan. Kysymysten tueksi esitetään usein joko kirjallisuudesta tai kirjoittajalta itseltään tulleita perusteluja. Usein kirjallisuusargumentit ovat jostakin aikansa auktoritatiivisesta lähteestä, kuten *Malleus Maleficarum*in tapauksessa Aristoteleelta, Augustinukselta, Akvinolaiselta tai Raamatusta. Artikla loppuu mitä yleisimmin vastausosioon, *responsio*n, joka usein ainakin osittain liittyy suoraan edellä olleeseen *sed contra*-osioon, käyden jokaisen artiklan sisällä olleen vastaväitteen yksitellen läpi. Näin tehdessään kirjoittaja pyrkii osoittamaan jokaisen vastaväitteen epäjohdonmukaiseksi, vääräksi tai väärin tulkituksi. Jokaisessa artiklan osassa perustelu etenee syllogistista rakennetta noudattaen: määritetään huomioon otettavat premissit ja tehdään niistä loogiset johtopäätökset.¹⁴

¹² Behringer & Jerouschek 2014, 394.

¹³ Broedel 2003, 11.

¹⁴ Rentto 2002, 21.

Tämä on kuitenkin ihannetilanne, joka ei missään tapauksessa toteudu *Malleus Maleficarumin* — tai edes Tuomas Akvinolaisen *Summan* — kohdalla. Hyvin usein teoksen kysymys ja vastaus sisältävät toisiinsa nähden jonkinlaisen loogisen aukon, ja vastaus jää ikään kuin roikkumaan ilmaan.¹⁵ On kuitenkin hyvä huomata, että Kramer todella pyrkii teoksessaan noudattamaan tätä tapaa, mutta onnistuu siinä vain osin. Skolastinen rakenne näkyy parhaiten *Malleus Maleficarumin* ensimmäisessä osassa, jossa jokainen kysymys on vielä pilkottu noudattaen perinteistä, niin kutsuttua argumenttikeskeistä mallia.¹⁶ Kuten edellä on mainittu, *Malleus Maleficarum* ei tässä mielessä ole yhtenäinen ja loppuun asti hiottu teos, vaan kirjoittajan mahdollinen kiirehtiminen alkaa näkyä jo toisessa osassa. Kysymyksiä ei enää käydä läpi niin, että otettaisiin huomioon vastaväitteitä, vaan enemmänkin kysymykset muuttuvat toteamuksiksi ja niiden tarkoitus on saada vain perusteltua oma kanta. Monissa kysymyksissä dialogi jää vajaaksi, koska siinä missä perinteinen skolastiikka ja esimerkiksi Akvinolainen onnistuu parhaimmillaan käymään itsensä kanssa äärimmäisen syvällistä ja johdonmukaista keskustelua, ei Kramer siinä enää teoksen loppua kohti mentäessä onnistu. Hän kyllä perustelee ja argumentoi, mutta vain yhdestä suunnasta. Teos on siksi osittain epäyhtenäinen ja huonosti kirjoitettu.¹⁷ Teos saikin auktoritatiivista asemaa lähinnä vain siksi, että paavi Innocentius VIII oli lähettänyt *Summis desiderantes affectibus*-nimisen kiertokirjeensä muutamaa vuotta aikaisemmin, jossa hän kehotti ottamaan Kramerin havainnot ja koko noituusilmiön äärimmäisen vakavasti. Ilman tätä kehotusta teos tuskin olisi saanut niin paljon huomiota kuin mitä se myöhemmin sai.¹⁸

Malleus Maleficarum koostuu siis kolmesta osasta, jotka käsittelevät hieman eri asioita.¹⁹ Ensimmäinen ja toinen osa tarkastelevat ensisijaisesti noituuden mahdollisuutta ja sen ilmenemismuotoja. Nämä osiot eivät kuitenkaan käsittele aihetta kantilta, jossa noituus pyrittäisi todistamaan todelliseksi — oli itsestään selvää, että noituus oli todellista — vaan enemmänkin perspektiivistä, jossa noituuden kieltäminen halutaan todistaa kerettiläiseksi.²⁰ Tämä osittain kertoo

¹⁵ Kärkkäinen 2017, 54.

¹⁶ Kärkkäinen 2017, 56.

¹⁷ Broedel 2013, 47.

¹⁸ Broedel 2013, 48.

¹⁹ Williams 1995, 71.

²⁰ Risto Pulkkinen ja Stina Lindfors kirjoittavat teoksessaan ”Suomalaisen kansanuskon sanakirja”, että *Malleus Maleficarum* olisi ensisijaisesti kirjoitettu noituuden aitouden todistamiseksi, mutta itse teosta luettaessa väite tuntuu epäuskottavalta, koska Kramerille noituus näyttää olevan aivan itsestään selvä ilmiö, eikä hän tekstissään ensisijaisesti pyri todistamaan ilmiötä todelliseksi. Tietysti samaan aikaan pitäisi tarkasti tietää mitä sanalla ’todistaa’ halutaan tarkoittaa, koska

myös jotakin teoksen psykologisesta ja teologisesta luonteesta — kirja on kirjoitettu kerettiläisten paljastamiseksi, eikä objektiiviseksi tutkielmaksi aiheesta.

Ensimmäinen osa syventyy noituuden ja noitarikoksien määrittelemiseen. Mitä ne ovat ja kuinka ne ilmenevät? Mitä niistä pitäisi ajatella ja voiko niiden ilmenemisen kieltää, toisin sanoen ajatella, ettei vaikkapa erityisen rankka raekuuro ehkä olekaan noituuden aikaansamaa? Ensimmäisessä osassa käsitellään myös noituuden mahdollistavia tekijöitä. Kramerin mukaan kolme asiaa mahdollistavat noitien toiminnan, vaikka noidat itse varmasti ajattelevat saavansa tekosta aikaan itse. Nämä kolme asiaa ovat: 1) Jumalan sallimus, 2) paholaisen kanssa tehty sopimus ja 3) noitien vapaa tahto ja valinta. Kun nämä kohtaavat, on noituus mahdollista. Ensimmäisen osan lopussa käsitellään myös ensimmäisen kerran noitien ja demonien välistä kanssakäymistä ja teologisesti kiistansalaisia tekoja: sukupuolista kanssakäymistä demonin kanssa (niin kutsuttua paholaishuoruutta), ihmisten muuttamista eläimiksi, lasten uhraamista paholaiselle, sekä noitasalvan²¹ valmistamista.²²

Toisen osan merkittävin sisältö on kahdessa pääkysymyksessä²³: kuinka suojautua noituutta vastaan ja kuinka parantaa ja poistaa noitumista? Tästä seuraa kysymys, onko noituuden ehkäisemiseksi ja poistamiseksi sallittuja vain kirkolliset keinot, vai onko mahdollista käyttää myös kansanparannukseen ja taikauskoon liittyviä keinoja, esimerkiksi amuletteja, talismaaneja ja loitsuja? Toinen osa pureutuu myös noituuden ilmenemismuotoihin ennen kaikkea seksuaalisuuden alueella (impotenssi- ja hedelmättömyystaiat), sekä jokapäiväisiin oudoksi havaittuihin ilmiöihin, kuten esimerkiksi karjan epäonneen ja sääilmiöihin. Tarkastelukulma on myös huomattavasti enemmän noituuden taustailmiöihin suuntautuva ja ensimmäistä osiota syventävä. Osio onkin siksi demonologian tarkastelun kannalta kaikkein tärkein.

Kolmas osio paneutuu noituudesta rankaisemisen teemaan. Mistä noidan voi varmuudella tunnistaa? Mitä tehdä, kun noita on todettu syylliseksi? Millaisia

Kramer kuitenkin tulkitsee aikansa noituusilmiötä uudenlaisena ja lopunaikoihin viittaavana ilmiönä, jota esimerkiksi profeettojen aikana ei ollut. Jos sana viittaa tähän, voidaan tietyin ehdoin allekirjoittaa Pulkkinen ja Lindforsin väite. Ks. Pulkkinen & Lindfors 2016, 203; Nenonen & Kervinen 1994, 251.

²¹ Noitasalvan katsottiin olevan noitien valmistamaa salvaa, jolla oli mitä ihmeellisimpiä vaikutuksia. Yleisin salvan valmistukseen liittyvä syy katsottiin olevan sen antama diabolinen lentokyky. Noidat voitelivat itsensä, eläimen tai esineen yön tullen salvalla ja lensivät noitasapattiin tapaamaan Paholaista. Salvan ajateltiin olevan valmistettu esimerkiksi murhattujen ja vastasyntyneiden lasten rasvasta tai ruumiinosista. Ks. Nenonen 1992, 87.

²² Behringer & Jerouschek 2014, 394.

²³ Nämä kaksi kysymystä on jaettu tämän jälkeen moniin osiin. Ks. MME, 2.

kuulustelumenetelmiä on luvallista käyttää? Minkälainen on noidan oman tunnustuksen painoarvo? Kyseessä ei kuitenkaan ole kovinkaan objektiivinen analyysi rankaisutavoista, vaan teoksen kolmas osa on enemmänkin ohjeita välttämätöntä rankaisua varten.

Yksi mielenkiintoisimpia teologisia lähtökohtia *Malleus Maleficarumissa* on Kramerin käsitys Augustinukseen palautuvasta ja Akvinolaisen skolastiikan jatkamasta semantiikasta, merkkiteoriasta.²⁴ Kramerin tulkinta aiheesta on enemmänkin kansanuskoinen ja –tajuinen kuin filosofinen, eikä se onnistu jatkamaan Akvinolaisen tulkintaa kuin lähinnä pintapuolisesti. Kramerille jokainen merkki ja luonnonilmiö omaa jonkinlaisen semanttisen merkityksen, eivätkä ne juuri koskaan ole vain sitä miltä ne näyttävät (esimerkiksi karjan kuolema ei ole vain karjan kuolema). Kramer näkee, että niiden taustalla on lähes aina joko jumalallinen tai demoninen voima, ja tämä vaatii myös selittäjän ja selityksen, tässä tapauksessa esimerkiksi hänen teoksensa. Tästä syystä moni asia, jota ei joko ymmärretä tai on poikkeuksellinen, saa *Malleus Maleficarumissa* yliluonnollisen ja noituuteen osoittavan merkityksen.²⁵

1.3. Tutkimuskysymys ja -metodi

Tutkimuskysymykseni tulee ensisijaisesti keskittymään *Malleus Maleficarum* demonologiaan. Helsingin yliopistossa on aikaisemmin tehty kaksi opinnäytetyötä *Malleus Maleficarumista*²⁶, joista molemmat ovat ensisijaisesti keskittyneet teoksen naiskuvaan ja misogynistiseen puoleen. Vaikka kyseinen tutkimuskysymys onkin mielenkiintoinen, eikä sitä millään voida ohittaa teosta lukiessa, kiinnostaa itseäni silti paljon enemmän teokseen sisältyvä ajattelu pahoista hengistä ja niiden vaikutuksesta noituuteen ja noituusilmiöön. Tutkin aihetta muun muassa seuraavien kysymysten kautta: millaisia ovat demonit, joita *Malleus Maleficarum* kuvaa? Mitä demonit oikeastaan ovat? Mikä näiden demonien osa on koko noituusilmiössä? Ovatko demonit ensisijaisesti noituuden aktiivisia vai passiivisia tekijöitä? Ovatko noidat demonisen vaikutuksen alaisena, niin sanotusti possessoituja? Tekeekö tämä itse noidasta passiivisen hahmon ja enemmänkin tilanteen uhrin? Antavatko noidat itsensä vapaaehtoisesti demonien käyttöön? Ja niin edelleen.

²⁴ Behringer & Jerouschek 2014, 395. Ks. myös Meier-Oeser, 2011.

²⁵ Behringer & Jerouschek 2014, 395.

Tutkimukseni lähtee liikkeelle demonologian historian tutkimuksesta. Tarkoitukseni on selvittää mitä demoneilla on tarkoitettu niin juutalaisessa, kuin kristillisessä kontekstissa ja kuinka käsitys demoneista on aikojen saatossa muuttunut. Kuinka juutalaiset käsittivät demonit? Entä kristityt? Miten nämä käsitykset eroavat toisistaan ja mikä tähän on ollut syynä? Käyn läpi keskeisimmät Vanhan ja Uuden testamentin kohdat, jotka käsittelevät aihetta, sekä tuon esille myös kaanonin ulkopuolisia tekstejä, jotka ovat suuresti vaikuttaneet sekä *Malleus Maleficarumin*, että koko kristillisen kirkon demonologiaan. Käyn läpi myös rabbiinista ja patristista ajattelua aiheen tiimoilta.

Kolmannessa pääluvussa nostan esiin keskiajan ja orastavan renessanssin ajan demonologian. Mihin suuntaan demonologia kehittyi keskiajalla? Minkälaista se oli saavuttaessa *Malleus Maleficarumin* kirjoitusajankohtaan? Mitkä tekijät tähän vaikuttivat ja mikä oli esimerkiksi filosofian, taiteen ja kansanuskomusten vaikutus demonologiaan? Toisen pääluvun alaluvuissa esittelen Tuomas Akvinolaisen skolastiikasta ja Dante Alighierin Jumalaisesta Näytelmästä kumpuavaa demonologista ajattelua ja kuvastoa, koska kummatkin omalta osaltaan olivat luomassa pohjaa kaikelle sille, mihin *Malleus Maleficarumin* näkökulmat kulminoituivat.

Neljännessä pääluvussa esittelen *Malleus Maleficarumin* keskeisimpiä demonologisia väitteitä ja referoin miten teos itse ymmärtää demonit. Pyrin myös vastaamaan kysymyksiin, onko teoksen demonologia osa siihen astista kristillistä jatkumoa vai onko siinä kenties jotakin uutta? Perustuuko teoksen demonologia kaikelle sille traditiolle, joka sitä on edeltänyt, vai johonkin muuhun? Millaisen kuvan teos luo demoneista ja kuinka hyvin se sulautuu edeltävään traditioon? Luvun sisällä käsittelen suppeasti teoksessa esiintyvää magian käsitettä, koska ilman sitä on vaikea ymmärtää *Malleus Maleficarumin* sisäistä logiikkaa, sekä sitä, kuinka ja minkä kautta kirjoittajan mukaan demonit maailmassa toimivat. Kuitenkin, koska keskiajan ja renessanssin magia on aiheena laaja ja vaatisi aivan oman tutkimuksensa, pyrin pitäytymään ensisijaisesti *Malleus Maleficarumin* kannalta mielekkäissä kysymyksissä ja havainnoissa. Teos tulkitsee demonologiaansa noituusilmiöstä käsin ja tämä on otettava huomioon.

Työni tutkimusmetodina on systemaattinen analyysi, jonka tarkoitus on avata aiheen kannalta keskeisimmät käsitteet ja selvittää niiden sisältö. Pyrin

²⁶ Riitta Tuovinen: ”*Malleus Maleficarumin* naisnoita” (1992) ja Lea J. Halttunen: ”Ystäviä, vihollisia ja rakastettuja: naisen monet kasvot *Malleus Maleficarumissa*” (1998).

myös selvittämään kuinka tietyt käsitteet ovat aikojen saatossa eläneet ja mikä niiden suhde on toisiinsa.

II. Demonologia ennen keskiaikaa

Kristillisellä demonologialla on pitkät juuret ja sen tausta löytyy juutalaisesta ajattelusta, hellenistisestä filosofiasta sekä Vanhan testamentin kirjoituksista. Demonologia liittyy myös hyvin läheisesti oppiin enkeleistä, koska kristillisen ymmärryksen mukaan demonit ovat olleet alun perin Jumalan luomia enkeleitä, jotka lankesivat. Siksi demonologian ohessa käsitellään yleensä myös kristillistä angelologiaa, koska vaikka demonit voidaankin laskea niin sanotuiksi ”antienkeleiksi”, on monet enkeleitä koskevat teologiset formulat myös liitettävissä demoneihin — joskin osittain käänteisellä tavalla.

Vaikka paholais- ja demoniuskon voisi nähdä nykypäivänä olevan entisaikojen ihmisten pelkojen ja epätietoisuuden ilmentymä²⁷, ei kristillisessä teologiassa ole vielä tänäkään päivänä täysin luovuttu uskosta pahoihin henkivaltoihin. Protestanttisissa kirkkoissa painotukset riippuvat hyvin paljon kirkkokunnasta, mutta esimerkiksi helluntailiikkeessä demonien ja pahojen henkivaltojen olemassaolo on täysin relevantti kysymys. Sama koskee myös katolista kirkkoa, jossa jokaisella hiippakunnalla on oltava oma manaajansa.

Paholaisella ja demoneilla on käsitteinä ollut myös hyvin monipolvinen kehitys, eikä ajatukset ja kysymykset pahoista henkivalloista ole aina olleet samanlaisia. Paholaisuskon taustan voidaan katsoa olevan jo muinaispersialaisessa dualistisessa uskonnoissa, muinaisheprealaisessa kansanperinteessä, antiikin mytologiassa ja jopa germaanisissa kansantaruiissa (joskin on oletettavaa, että germaaniset vaikutteet ovat vaikuttaneet demonologiaan vasta keskiajalla). Esimerkiksi perinteisessä dualistisessa maailmankuvassa nähtiin vallitsevan hyvän ja pahan vastakkaisasettelu, mutta sen ei välttämättä katsottu olevan suoranaisesti kahden yksittäisen entiteetin välinen kamppailu. Dualistisen ajattelun pahuus saattoi koostua monenlaisista tekijöistä ja pahuudessa saattoi olla myös tasoja. Siksi onkin huomionarvoista, että pääasiassa juutalaiskristillinen ajattelu loi kuvan paholaisesta yhtenä ainoana pahuuden ilmentymänä ja jonkinlaisena Jumalan vastavoimana.²⁸

²⁷ Valk 1997, 9.

²⁸ Valk 1997, 9—10.

Demonit kuuluvat lähteeni maailmankuvaan kiinteästi, eikä ole mielestäni tarkoituksenmukaista yrittää psykologisoida niitä siitä pois, tai etsiä niille selityksiä nykypäivän tiedosta käsin. Demonit olivat 1400-luvun lopun ihmiselle yhtä todellisia kuin vuodenaikojen vaihtuminen, joten tästä perspektiivistä esimerkiksi *Malleus Maleficarumia* on mielestäni syytä lähestyä. Tämä sama ajatus koskee demonologian historian esittelyä myös yleisemmällä tasolla.

Luvussa esittelen demonologian kehitystä aina juutalaisuudesta kristinuskon varhaisiin vuosisatoihin. Käyn läpi keskeisimmät Vanhan ja Uuden testamentin kohdat, jotka käsittelevät Saatanaa ja demoneja, ja näiden yhteydessä tarkastelen uskontokohtaisesti myös esimerkiksi rabbiinisen ja patristisen kirjallisuuden vaikutusta demonologian kehitykseen ja tulkintaan. Käyn läpi myös Vanhan testamentin apokryfistä ja pseudepigrafista kirjallisuutta.

2.1. Juutalainen tausta

Usko pahalaisiin ja demoneihin löytyy jo juutalaisesta ajattelusta, joka sekin on saanut vaikutteita jo aikaisemmista ajattelumuodoista. Usko näkymättömään ja voimalliseen henkimaailmaan löytyi jo muista muinaisista lähi-idän uskonnoista ja se osaltaan oli lähentämässä juutalaisuutta muihin alueen uskontoihin.

Vaikutteita otettiin monista eri lähteistä — kuitenkin niin, ettei mikään saanut olla ristiriidassa juutalaisten omien pyhien kirjoitusten kanssa. Vanha testamentti itsessään tuntee monenlaisia henkimaailman olentoja ja ilmiöitä — niin maailmaa asuttavia kuin yliluonnollisiakin — mutta varsinaisista demoneista siellä puhutaan vähän. Esimerkiksi eräkaita asuttanut ja arabialaisille tuttu *dzhinni*, jonka juutalaiset tunsivat nimellä *se'irim* (karvainen olento)²⁹, oli yksi kulttuurien ja uskontojen välisistä yhteisistä henkiolennoista. Tällaiselle olennoille uhraaminen oli kuitenkin Jahvelle vastenmielistä (3. Moos. 17:7) ja vanhassa testamentissa otetaankin kantaa kaikkein eniten niihin asioihin, jotka olivat juutalaisilta kielletty demonien suhteen, ei niinkään siihen mitä ja millaisia demonit ovat.³⁰ Demonien olemassaolo ei siis ollut ensisijaisesti jonkinlainen selkeä dualistinen vastavoima Jumalalle, vaan kanssakäymistä demonien kanssa välteltiin juutalaisuuden monoteistisesta luonteesta käsin. Oli vain yksi Jumala jota sai palvoa ja tällöin demonit nähtiin ennen kaikkea tämän periaatteen rikkomisena.³¹

²⁹ Ferguson 1984, 96.

³⁰ Valk 1997, 20.

³¹ Valk 1997, 23.

Demonien kotina pidettiin villiä luontoa, koska luonnon katsottiin olevan hallitsematon. Luonnossa esiintyi paljon voimia joita ei ymmärretty, ja mikäli ne olivat ihmiselle epäedullisia, niiden katsottiin tulevan jostakin demonisesta lähteestä. Tällaisia asioita olivat esimerkiksi erilaiset sairaudet, jotka saattoivat tuottaa yksilölle ja yhteisölle suunnatonta vaivaa.³² Demonit saivat usein myös hyvin arkisia luonteenpiirteitä, joka näkyi esimerkiksi tapauksissa, jossa ihminen kohtasi toisen ihmisen keskellä yötä. Koska vastaan tulleen henkilön pelättiin olevan demoni, ei tämän kanssa tahdottu vaihtaa sanaakaan, oli tilanne melkein mikä tahansa. Yleensäkin kotoa poistumista yöllä välteltiin ja vasta kukon laulun katsottiin olevan selkeä aamun merkki ja turvallinen aika poistua kotoa. Päivänaikoihin liittyi muitakin kansanuskomuksia, jolloin muun muassa torstain ja lauantain (sapatin) yöt katsottiin erityisen vaarallisiksi ja todennäköisiksi ajoiksi kohdata ihmishahmoinen demoni. Sama koski keskipäivää kesällä, sekä iltapäiviä, jolloin liikkeellä katsottiin olevan Keteb Meriri-niminen paha henki. Jo pelkkä kyseisen hengen näkeminen saattoi johtaa siihen, että ihminen kaatui kuolleena maahan — hyvin samantapaisesti kuin esimerkiksi hirviö Medusan kohdalla kreikkalaisessa tarustossa.³³ Demonit saivat myös usein mitä mielikuvituksellisimpia olomuotoja, kuten esimerkiksi Bedargon-nimisen demonin tapauksessa. Kyseinen demoni oli ainoastaan vaaksan mittainen, mutta olennolla oli kuitenkin 50 päätä, 65 silmää ja sen vartaloa koristivat heprealaisen kirjaimiston aakkoset.³⁴

2.1.1. Vanhatestamentillinen tausta

Kysymys siitä mitä demonit aivan eksaktisti ovat ei saa Vanhasta testamentista kovinkaan varmaa vastausta ja joidenkin tutkijoiden mielestä myöhempää kristillistä kuvaa Saatanasta ja demoneista ei Vanhasta testamentista löydy todellisuudessa laisinkaan.³⁵ Juutalaiset tunsivat demoneja, mutta niiden olemassaolo ja aiheuttama vahinko vaikutti olevan ennen kaikkea praktista ja suhteellisen pienimuotoista. Myöskin Saatanan käsite jää vanhassa testamentissa hyvin erilaiseksi ja ohuemmaksi kuin mitä se myöhemmässä juutalaiskristillisessä

³² Valk 1997, 21.

³³ Valk 1997, 22—23.

³⁴ Valk 1997, 23.

³⁵ Bamberger 1952, 15.

traditiossa on ollut, eivätkä Saatana ja demonit olleet niin selkeästi erotettuja toisistaan kuin myöhemmässä teologianhistoriassa.³⁶

Saatanaa ei kaikissa tilanteissa tunneta itsenäisenä pahuutta ilmentävänä voimana, vaan Saatana on ennen kaikkea vastustaja.³⁷ Se millainen vastustaja on kyseessä riippuu taas kontekstista. Esimerkiksi Jobin kirjassa (Job. 1:12; 2:6) Saatana näyttäytyy yhtenä Jumalan monista enkeleistä, jonka toiminta on täysin riippuvaista Jumalan tahdosta ja sallimuksesta. Saatana näyttäytyy enemmänkin syyttäjänä, mutta ei varsinaisesti Jumalasta tai muusta enkelijoukosta erillään, vaikka ehkä omaakin erilaisen tarkoituksen.³⁸ Vasta myöhemmin juutalaisuuden tullessa kosketuksiin zarathustralaisuuden kanssa, jonka uskomusjärjestelmässä hyvä ja paha olivat tiukasti vastakkain, omaksui myös juutalaisten usko tiukan dualismin. Tällöin Jahve alettiin nähdä täydellisen hyvänä, jolloin myös Saatanan antagonistinen luonne kasvoi. Lisäksi vanha testamentti sisältää paljon kohtia, joissa itse Jahve näyttäytyy ennemminkin pahana kuin hyvänä, ja tätä ristiriitaa rabbiininen perinne on myöhemmin pyrkinyt selittämään auki niin, että todellisuudessa kyse olikin Saatanan tekosista (vrt. 2. Sam. 24 ja 1. Aik. 21).³⁹

Vanha testamentti sisältää paljon erilaisia tekstinpätkiä, jotka myöhemmin ovat muovanneet kristillistä ajattelua demoneista. Kuitenkaan esimerkiksi Raamatun alkukertomukset eivät anna täysin suoraa vastausta siihen kuinka demonit ovat syntyneet tai mitä he ovat, vaan demoniusko ja siihen liittyvät tarkentavat yksityiskohdat ovat syntyneet aikojen saatossa ja tulkinnan kautta.⁴⁰ Kuitenkin demonologia on aivan kiinteä osa juutalaiskristillistä ajattelua, joten minkälaisista kohdista tulkinta nousee?

Ensimmäinen Saatanan ja paholaiseen viittaava kohta Raamatussa on syntiinlankeemuskertomus (1. Moos. 3), jossa paholainen käärmeen muodossa houkuttelee ihmisen maistamaan kiellettyä hedelmää ja näin lankeamaan syntiin. Kertomus ei kuitenkaan suoraan mainitse missään kohtaa kyseessä olleen paholainen — saati sitten langennut enkeli käärmeen muodossa — vaan kyseessä on myöhempi tulkinta.⁴¹ Tämä samainen tulkintatraditio siirtyi myöhemmin myös Koraaniin, jossa Aatamin ja Eevan viekoittelee syntiin pääpaholainen Iblis.⁴²

³⁶ Boureau 2006, 93—94.

³⁷ Vaihtoehtoisia tapoja kääntää heprean kantasana *satan*, on opponentti, vastapuoli (riidassa, oikeudessa, sodassa), syyttäjä, yllyttäjä, kiusaaja tai suunsoittaja. Ks. Valk 1997, 24.

³⁸ Ferguson 1984, 70.

³⁹ Valk 1997, 25; Ferguson 1984, 71.

⁴⁰ Valk 1997, 25.

⁴¹ Bamberger 1952, 12.

⁴² Suura 20:116—120. Ks. Valk 1997, 25, 42—43.

Toinen 1. Mooseksen kirjasta löytyvä kertomus koskee ”jumalan poikia”, jotka laskeutuivat alas taivaasta ja siittivät jälkeläisiä ihmisnaisten kanssa. Nämä jälkeläiset tunnettiin jättiläisinä (1. Moos. 6:1—4). Myöhempi tulkinta tästä jokseenkin epäselvästä kappaleesta on antanut demonologiselle tulkinnalle muutamiakin vaihtoehtoja: 1) ”jumalan pojat” olisivat pahoja ja langenneita enkeleitä, jotka yhtyvät naisten kanssa ja saavat luonnottomia jälkeläisiä, 2) nämä jälkeläiset, toisin sanoen jättiläiset, olisivat pahojen henkien alkuperä ja jättiläisten kuollessa näiden olioiden henget olisivat jääneet maailmaan riivaajahengiksi, tai 3) kohtaa ei pitäisi tulkita lainkaan koskemaan demoneja, koska kappale päättyy toteamukseen ”[...] *juuri näitä olivat muinaisajan kuuluisat sankarit*”.⁴³ Kertomuksessa langenneiden enkelien synty olisi siis ennen kaikkea luonnonvastainen mielihalu ja sen toteuttaminen⁴⁴, mutta myös vaihtoehtoisen tulkintatradition mukaan pahojen henkien synty olisi ollutkin kateus ihmiselle, ”perheonnen kaipuu” ja ruumiillisten nautintojen halu.⁴⁵

Ehkäpä kaikkein klassisin Vanhan testamentin kohta, jonka myöhemmin on tulkittu tarkoittavan tiettyjen enkelien lankeemusta, löytyy Jesajan kirjasta luvusta 14 (Jes. 14:12—15). Kohta on ollut taustana klassiselle kristilliselle käsitykselle siitä, että demonit ovat ennen kaikkea langenneita enkeleitä. Modernin eksegeettisen tutkimuksen mukaan kohdassa käsiteltävä profeettallinen julistus koskisi todellisuudessa Babylonian kuningasta ja hänen toimintaansa, eikä sen tarkoitus ole viitata henkiolentoihin. Kuitenkin hyvin nopeasti teksti sai tulkintatradition, jossa katsottiin puhuttelun kohteen olevan itse Saatana.⁴⁶ Jesajan tekstikatkelmassa paholaisen lankeemuksen suurin syy oli ylpeys:

"Minä tahdon nousta taivasiin! Minä pystytän valtaistuimeni Jumalan tähtiä korkeammalle, minä tahdon istua jumalten vuorella kaukana pohjoisessa, minä nousen pilviä ylemmäksi, olen korottava itseni Korkeimman vertaiseksi." (Jes. 14:13—14)

Vaikka katkelman Saatanaan viittaava tulkinta ei missään nimessä olekaan täysin aukoton, on se silti jäänyt kaikkein suosituimmaksi tulkintamalliksi.⁴⁷ Myös katkelman myöhemmät käänösvalinnat ovat perustuneet tälle tulkinnalle, koska tekstin hepreankielinen sana *Helel* (kointähti) on käännetty latinankielisessä Raamatussa sanaksi *Lucifer* (valon tuoja). Tämä sana sai myöhemmin erisnimen

⁴³ Bamberger 1952, 8.

⁴⁴ Valk 1997, 34.

⁴⁵ Valk 1997, 34—35.

⁴⁶ Ferguson 1984, 71.

⁴⁷ Valk 1994b, 313.

piirteitä ja jäi pysyvästi pääpaholaisen kutsumanimeksi kristilliseen traditioon.⁴⁸

On myös hyvä huomata, että jo Uuden testamentin aikana edellä mainittu tulkintatraditio oli suhteellisen vakiintunut, koska esimerkiksi 2. Pietarin kirjeessä paholaisen alkuperä tunnetaan Jesajan kertomuksen kautta (2. Piet. 2:4). Myös Juudaksen kirje viittaa samaan tulkintaperinteeseen (Juud. 1:6).⁴⁹

Vaikka demonit ja pahat henget olivatkin ensisijaisesti ymmärretty joko absoluuttisen pahoiksi ja Jumalan tahdon vastaisiksi entiteeteiksi (esimerkiksi 1. Moos.), tai vaihtoehtoisesti Jumalan sallimuksen aikaansaamaksi epäonneksi (Job.), on Vanhassa testamentissa myös kohta, joka antaa hyvän kuvan siitä, ettei juutalainen demoniusko ollut dogmaattisesti kiveen hakattu. 1. Samuelin kirjassa Jumala lähettää kuningas Daavidia riivaamaan pahan hengen, joka sekoittaa hänen mielenterveytensä (1. Sam. 16:14—15).⁵⁰ Kohdassa ei kuitenkaan kertaakaan anneta ymmärtää, että paha henki olisi Saatanasta lähtöisin tai Saatanana itse, jolloin oletusarvoisesti pahuus ja paha voi kirjoittajan mukaan olla lähtöisin myös Jumalasta. Kirjoitus ei myöskään anna mitään vinkkiä siitä, että tapaus ymmärrettäisiin Jobin kertomuksen kaltaisesti Jumalan sallimuksena.

Kolmas Vanhan testamentin kohta, jonka myöhemmin on katsottu viittaavan Saatanaan ja demoneihin, on psalmista 82, jossa jumalien neuvosto kokoontuu. Modernin eksegeettisen tutkimuksen mukaan tekstin tausta on muinaisisraelilaisessa polyteismissä, jossa Jahvella ei vielä ollut absoluuttisen monoteistista asemaa. Tämän lisäksi kyse on ruhtinaille ja vallanpitäjille sanellusta profeettallisesta julistuksesta (jakeet 1—5). Varhainen kristillinen traditio ei kuitenkaan tulkinnut asiaa näin, joten oli saatava selvyys sille mitä nämä ”jumalat”, hepreaksi *elohim*, olivat. Yhden tulkinnan mukaan kyseessä on Paholaiselle ja hänen enkeleilleen pidetty puheenvuoro. Tätä on puoltanut erityisesti psalmin loppuosa (jakeet 6—7), mutta tämä tulkintatraditio ei ollut ainakaan juutalaisten keskuudessa kovinkaan — jos lainkaan — suosittu, vaan se on myöhempää kristillistä perua.⁵¹

Yksi merkittävimmistä yksittäisistä demoneista on Jesajan kirjassa mainittu Lilith, jonka legenda on kummunnut oikeastaan vain yhdestä Raamatun jakeesta (Jes. 34:14). Kyseessä oli juutalaisen tradition mukaan siivekäs naisdemoni, joka vietti miehiä ennen kaikkea seksuaalisella vetovoimallaan ja vaaransi myös

⁴⁸ Valk 1997, 28.

⁴⁹ Ferguson 1984, 76.

⁵⁰ Ferguson 1984, 73.

⁵¹ Bamberger 1952, 10—12.

naisten synnytyksen. Kyseinen entiteetti tunnetaan jo juutalaisuutta vanhemmista uskonnoista, joista se nähtävästi on siirtynyt ensin juutalaiseen kansanuskoon ja siitä teologiseen tulkintatraditioon. On kuitenkin hyvin vaikea sanoa millainen olento Lilith todellisuudessa oli, koska teksti itsessään ei anna siihen minkäänlaista vastausta. Todennäköistä siksi onkin, että juutalaiset eivät ymmärtäneet Lilithiä ensisijaisesti demoniksi, vaan enemmänkin *se'irimin* tyyliseksi erämaassa asustavaksi hengeksi. Kristilliseen traditioon Lilithin vaikutus on kuitenkin suuri, koska myöhemmin esimerkiksi Succubus ja Incubus saivat lähes kaikki Lilithin piirteet.⁵²

Paholainen on kristillisessä kontekstissa tulkittu joskus myös Jesajan kirjassa mainituksi lohikäärme Leviataniksi (Jes. 27:1). Tämän legendan juuret ovat muinaisbabilonialaisessa tarussa Tiamat-nimisestä jättiläismäisestä käärmeestä.⁵³ Tulkinta on kuitenkin jäänyt selkeästi elämään lähinnä vain keskiaikaisessa kristillisessä taiteessa ja pyhimyslegendoissa, mutta myös Ilmestyskirjan lohikäärmeviittaukset ovat saaneet Leviatanista vaikutteita. Tällöin lohikäärme rinnastetaan suoraan itse Saatanaan.⁵⁴

2.1.2. Tausta apokryfisissä ja pseudepigrafisissa teksteissä

Paholainen ja demonit siis tunnetaan käsitteinä Vanhassa testamentissa ja juutalaisuudessa, mutta sen muodot ovat erilaisia, kuin myöhemmässä kristillisessä ajattelussa. Vanhan testamentin kaanonia enemmän paholaisen tematiikkaa, olemusta ja historiaa käsitellään Vanhan testamentin apokryfisissä ja pseudepigrafisissa kirjoituksissa. Kyseiset kirjat ovat olleet vaihtelevasti osa juutalaisuuden opinmuodostusta, eivätkä ne koskaan ole saavuttaneet kanonista asemaa juutalaisten Tanakissa, mutta ovat olleet paikka paikoin osa esimerkiksi katolisen kirkon kaanonia. Kirjojen sisältö poikkeaa kirjasta riippuen suurestikin valtavirran juutalaisuudesta, eikä kaikkien teosten kohdalla ole täysin selvää onko kirjoittajalla ollut juutalainen vai kristillinen tausta. Yhteistä kirjoille on lähinnä se, että niistä jokainen on kirjoitettu viimeistään ensimmäisellä vuosisadalla ja lähes jokainen niistä on laitettu jonkun Vanhan testamentin aktoritatiivisen hahmon nimiin. Lisäksi suurin osa säilynyt vain käännöksiä käännöksinä.⁵⁵

⁵² Berenbaum 2007, 17.

⁵³ Bamberger 1952, 12—13.

⁵⁴ Valk 1997, 37—38.

⁵⁵ Bamberger 1952, 15—16.

Ensimmäisessä Henokin kirjassa kerrotaan enkelien laskeutuneen taivaasta maan päälle ja tehneen lapsia ihmisnaisten kanssa. Tästä syntyi jättiläisiä, jotka kirjan kirjoittaja tulkitsee pahoiksi hengiksi, koska ne olivat ruumiillisen ihmisen, sekä aineettomien enkeleiden ”sekoituksia”.⁵⁶ Kertomus on siis sama kuin Vanhan testamentin kohdassa 1. Moos. 6:1—4, mutta huomattavasti laajemmassa muodossa. Ensimmäistä Henokin kirjaa ei pidetä juuri missään kirkkokunnassa kanonisena teoksena, eikä se siksi ole kovinkaan vahvasti vaikuttanut suoraan juutalaiskristilliseen enkelioppiin. Poikkeuksen tähän tekee Etiopian koptilainen kirkko, jossa teos luetaan pyhiin kirjoituksiin kuuluvaksi.

Henokin ja Mooseksen kirjojen kirjoittajat suhtautuvat eri tavalla siihen mitä nämä mainitut ”jumalien pojat” ja heidän jälkeläisensä ”jättiläiset” olivat. Olivatko ”jumalien pojat” pahoja vai hyviä henkiä? Olivatko ”jättiläiset” muinaisia sankareita vai demoneja? Oliko ihmisten tyttärien ja jumalien poikien seksuaalinen kanssakäyminen selkeästi hyvä vai paha asia? Yhteinen käsitys kirjoittajilla löytyy nähtävästi vain siitä, että molemmat ymmärsivät näiden taivaasta laskeutuneiden entiteettien olevan enkeleitä tai enkelien kaltaisia henkiolentoja. Tosin tämäkään ei ole aivan yksiselitteistä, koska käsite ”jumalien pojat” on saanut historian aikana monenlaisia eri tulkintamalleja.⁵⁷

Vanhan testamentin apokryfisesta ja pseudepigraafisesta kirjallisuudesta löytyy monia muitakin esimerkkejä langenneista enkeleistä ja niiden toiminnasta. Suurin osa näistä teksteistä on säilynyt ennen kaikkea idän kirkon piirissä ja löytyvät ainoastaan esimerkiksi joko koptin tai slaavin kielellä.⁵⁸ Andrei A. Orlov avaa tutkimuksessaan ennen kaikkea vanhan testamentin pseudepigraafisten kirjojen demoniajattelua ja tuo esille Azazelin ja Satanaelin käsitteet.⁵⁹ Myöhemmin nämä nimet ovat saaneet kristillisessä demoniuskossa erilaisia merkityksiä ja niiden on katsottu tarkoittavan tiettyjä yksittäisiä langenneita enkeleitä. Vaikka pseudepigrafeilla onkin ollut vaikutusta juutalaiskristilliseen ajatteluun ainakin osittain, on niiden vaikutus traditionaalista juutalaisuutta ja kristinuskoa enemmän erityisesti juutalaisessa esoteerisessa mystiikassa, toisin sanoen kabbalassa ja sen pääteoksessa Zoharissa. Kyseisessä uskomusjärjestelmässä esimerkiksi Azazelin katsotaan olevan ennen kaikkea symboli maailmankaikkeuden maskuliinisen ja feminiinisen olomuodon

⁵⁶ Ferguson 1984, 70.

⁵⁷ Bamberger 1952, 8.

⁵⁸ Esimerkiksi 2. Henokin kirja löytyy vain muinaisen kirkkoslaavin kielellä. Ks. Orlov 2011, 85.

⁵⁹ Ks. Orlov 2011, ”*Dark mirrors: Azazel and Satanael in early Jewish demonology*”.

yhtymiselle. Tämä tulkinta taas on jo hyvin kaukana siitä mihin suuntaan muu juutalainen tai kristillinen demoniajattelu aikojen saatossa muovaantui.⁶⁰ Tämä on myös se syy miksi juutalaisessa kabbalassa ei laisinkaan tunneta kertomusta langenneista enkeleistä.⁶¹

Azazel (tai Semiaza, riippuen lähteestä) tunnetaan edellä mainitussa 1. Henokin kirjan laajennetussa kertomuksessa jumalien pojista, jossa hän oli kaikkien niiden enkelien johtaja, jotka yhtyivät ihmisiin. Kertomuksessa hänestä on tehty arkkienkelin tapainen demonijoukkojen päämies, jonka Jumala lopuksi sitoo ikuiseen tuleen maailmaa villitsevän ja jättiläisten aiheuttaman kaaoksen vuoksi. Azazel myöskin opettaa ihmisille paljon ”salaista tietoa”, jonka oli katsottu johtavan pahennukseen — tästä esimerkkeinä naisten koristautuminen rannerenkailla ja ”silmien maalaamisella”, sekä astrologia ja ennustaminen. Henokin kertomuksessa tuodaan myös esille ajatus kuolleiden jättiläisten hengistä vaeltavina riivaajahenkinä, eikä suinkaan muinaisina sankareina.⁶² Azazel nimenä löytyy myös 3. Mooseksen kirjasta (3. Moos. 16:10).

Riemuvuosien kirjassa — joka on omanlaisensa toisto 1. Mooseksen kirjasta, niin kutsuttu ”pieni Genesis” — tarina taivaallisten henkivaltojen ja ihmisten välisestä seksuaalisesta kanssakäymisestä käydään uudestaan läpi. Kertomukseen on kuitenkin tullut lisäys, jossa Jumala päättää poistaa kaikki pahat henget Israelin keskuudesta Nooan rukousten tähden. Tähän pahojen henkien johtaja Mastema kuitenkin protestoi, että mikäli Jumala poistaa kaikki pahat henget maan päältä, ei hän näiden joukkojen johtajana voi toteuttaa vapaata tahtoaan — toisin sanoen ihmisten piinaamista. Kirjoittaja selkeästi haluaa alleviivata, että jopa demoneilla on vapaa tahto (tämän voi liittää ajatukseen lankeemuksen vapaaehtoisuudesta), jota Jumalan on kunnioitettava. Mastema vetoaa myös siihen, että demonien on jopa välttämätöntä piinata ihmistä ennen Jumalan lopullista tuomiota, koska ihmisten pahuus on niin valtaisa. Kertomuksessa Jumala jättää maan päälle yhden kymmenesosan pahoista hengistä ja sitoo muut ikuiseen tuleen. Jumalan hyvät enkelit kuitenkin opettavat ihmiselle erilaisia selviytymiskeinoja demoneiden varalle, esimerkiksi erilaisten sairauksien parantamisen.⁶³

⁶⁰ Orlov 2011, 11.

⁶¹ Bamberger 1952, 165.

⁶² Valk 1997, 31.

⁶³ Ferguson 1984, 74—75.

Toisessa Henokin kirjassa, joka on säilynyt ainoastaan itäisessä kirkossa slaavinkielisenä tekstinä, viitataan taas kerran enkelien taivaalliseen lankeemukseen. Kertomus muistuttaa sisällöltään hyvin paljon Jesajan tekstiä, eikä siinä ole havaittavissa minkäänlaista viittausta 1. Mooseksen kirjan kuudenteen lukuun tai siitä johdettuun 1. Henokin kirjan vastaavaan tarinaan, jossa taivaalliset olennot harjoittavat seksuaalista kanssakäymistä ihmisten kanssa. Tutkijoita myös jakaa kysymys siitä, onko jo edellä mainittujen 2. Pietarin ja Juudaksen kirjeen viittaukset (sivu 13) enkelien taivaallisesta lankeemuksesta ensisijaisesti viittauksia Jesajaan, vai kenties 2. Henokin kirjaan.⁶⁴

Apokryfisessä Aatamin ja Eevan elämässä — joka tunnetaan myös kreikankielisenä käännöksenä nimellä Mooseksen Apokalypsi — paholaisen kuvataan olleen kateellinen ihmiselle tämän olemuksesta. Kertomuksessa arkkienkeli Mikael käskee paholaista kumartamaan ihmistä, jonka Jumala on luonut omaksi kuvakseen. Paholainen kieltäytyy tästä, koska ei suostu kumartamaan myöhemmin luotua olentoa, jonka katsoo olevan luomisjärjestyksessä alempana kuin hän itse. Tästä syystä Jumala karkottaa hänet taivaasta.⁶⁵ Sama kertomus on siirtynyt myöhemmin myös Uuden testamentin puolelle apokryfiseen Bartolomeuksen evankeliumiin, jossa tarina tunnetaan hyvin saman kaltaisena. Kumpikaan näistä teoksista ei kuitenkaan ole ollut juutalaisten ja kristittyjen ahkerassa käytössä ja sitä kautta muodostanut kovinkaan vankkaa dogmaattista pohjaa paholaisopille.⁶⁶

Tobitin kirja, jota yhä tänäkin päivänä käytetään muun muassa katolisen kirkon kaanonissa ja jota protestantitkin satunnaisesti lukevat, kertoo tarinan Tobias-nimisestä miehestä, joka oli rakastunut naiseen. Naista kuitenkin vaivasi demoni, Asmodeus⁶⁷, joka oli tappanut kaikki hänen sulhasehdokkaansa ennen kuin häitä oltiin ehditty järjestää. Tämä tapahtui siksi, että myös demoni oli rakastunut naiseen. Tarina päättyy kuitenkin niin, että Tobias saa enkeli Rafaelilta neuvoja joilla karkottaa demoni ja siinä Tobias onnistuukin. Kirjan on katsottu olevan enemmänkin hurskas satu, kuin historialliseen faktaan perustuva kertomus, mutta suurin puoli kirjan vaikutushistoriassa on se, että tarina oli vahvasti luomassa ajatusta demoneista, jotka saattoivat jopa rakastua ihmiseen tai himoita tätä. Tämä yhdistettynä ajatukseen siitä, että pahat henget voivat lisääntyä ihmisen

⁶⁴ Ferguson 1984, 75—76.

⁶⁵ Ferguson 1984, 76.

⁶⁶ Valk 1997, 41—42.

⁶⁷ Kääntyy englanniksi esimerkiksi ”*The evil spirit*”, ks. Robbins 1959, 131.

kanssa, oli luomassa vahvaa pohjaa *Malleus Maleficarum*in ajatukselle demoneista, joiden kanssa noidat voivat harrastaa sukupuoliyhdyntää, kokea seksuaalista nautintoa ja olla fyysisesti kontaktissa.⁶⁸

Kahdentoista patriarkan testamentissa sanaa ”henki” käytetään vain ja ainoastaan kuvattaessa pahoja henkiä. Teoksen mukaan on olemassa seitsemän ihmiselle haitallista henkeä, jotka saavat ihmisen tekemään erilaista pahaa, kuten esimerkiksi huorin. Teoksessa annetaan myös ymmärtää, että pahojen henkien ja demonien ensisijainen tehtävä on olla rangaistuksen henkiä, jotka iankaikkisuudessa rankaisevat niitä, jotka ovat toimineet maailmassa pahojen mielenliikkeidensä mukaisesti. Demonit kyllä saavat myös itse rangaistuksen, mutta toimivat myös rangaistuksen välikappaleina. Samaan ajatukseen voidaan liittää myös Kuolleenmeren kääröistä löytynyt niin kutsuttu Yhdyskuntasääntö, jossa ihmisellä ajatellaan olevan kaksi erilaista ”henkeä” (voidaan myös puhua ”puolista”). Tekstissä dualistisen mallin mukaan ajateltiin ihmiseen sisältyvän yhtä suuret taipumukset sekä hyvään, että pahaan. Ihmisen toteuttaessa jompaakumpaa näistä puolista, oli taustalla aina joko valkeuden tai pimeyden enkeli, joka ”ruokki” tätä puolta (joskus tähän pimeyden enkeliin viitattiin nimellä Belial). Ihmisen katsottiin olevan joko jumalallisen tai demonisen vaikutuksen alainen ja tällöin kirjoituksessa kylvettiin ajatus siitä, että synty olisi ensisijaisesti jonkun entiteetin vaikutuksen aikaansaamaa.⁶⁹ Kysymykseksi tietenkin tällöin jää, onko ihminen vain ja ainoastaan passiivinen subjekti hyvän ja pahan välissä? Kahdentoista patriarkan testamentin sisältöön liittyi myös vahvasti ajatus ajasta, jolloin Jumala poistaa kaiken pahan maailmasta. Tämä liitettiin vahvasti juutalaiseen messiasuskoon ja on sieltä osittain siirretty myös kristilliseen kontekstiin, joka näkyy muun muassa Ilmestyskirjan teksteissä (esim. Ilm. 21:4).⁷⁰

2.1.3. Rabbiininen tausta

Kirjoitetun rabbiinisen perinteen on katsottu olleen myöhempiä perua kuin Uuden testamentin kirjoitusten, mutta itse perinne on syntynyt jo huomattavasti aikaisemmin ja kulkenut eteenpäin suullisesti. Rabbiininen kirjallisuus on kirjoitettu ylös suunnilleen samoihin aikoihin kuin kristillisessä kirkossa kirkkoisät kirjoittivat omia tekstejään. Suurin ero näiden kahden kirjoitetun

⁶⁸ Ferguson 1984, 77—78.

⁶⁹ Ferguson 1984, 79—80.

⁷⁰ Ferguson 1984, 80—81.

perinteen välillä oli kuitenkin se, että siinä missä kirkkoisät tahtoivat kirjoittaa kristillistä uskoa auki täydellisesti ja muodostaa kristillistä oppia, oli juutalaisten rabbien kirjoitukset enemmän tai vähemmän vain yksittäisiä kysymyksiä. Rabbien tarkoitus oli siis pitää jo aikaisemmin luotu juutalainen oppi ”puhtaana”, eikä luoda uutta sen tilalle. Lisäksi rabbien kirjoitukset olivat suurimmaksi osaksi yksittäisten rabbien näkemyksiä, ja tämän takia niistä on hyvin vaikea vetää suuria yhtenäisiä linjoja.⁷¹

Kuten jo edellä on useasti todettu, on juutalainen demonologia ja usko demoneihin hyvin monipolvinen ja jäsentymätön kokonaisuus, eikä rabbiininen perinne juurikaan syvennä tätä tulkinnan tasoa. Demonien luonto oli kuitenkin asia, joka rabbeja kiinnosti ja joka aiheutti jonkin verran keskustelua.⁷² Selkeäksi kannaksi kuitenkin muodostui se, että juutalainen usko ei koskaan tunnustanut oppia enkelien lankeemuksesta, vaikka esimerkiksi 3. Mooseksen kirjassa (3. Moos. 16:5—10) puhutaankin Azazelista, jonka kristillinen usko tulkitse olevan langennut enkeli. Kyseisessä kertomuksessa Jahvelle annetaan kaksi vuohipukkia syntiuhriksi, joista Aaronin on valittava toinen uhrattavaksi Herralle ja toinen Azazelille. Tämä jälkeen ”syntipukki” ajettiin autiomaahan. Kristillinen tulkinta on myöhemmin nähnyt tämän kohdan viittaavan tilanteeseen, jossa Azazel saa demonisen merkityksen ja sen on nähty tarkoittavan jopa pääpaholaista (ks. s. 15—16). Rabbiininen kirjallisuus jättää kysymyksen kuitenkin avoimeksi, eikä lähde arvuuttelemaan sitä mikä tämä kyseinen entiteetti on. Eksegeettinen tutkimus jättää asian myöskin auki ja näkee, että kyseessä oli juutalaiseen kansanuskoon liittyvä ajatus pahasta hengestä, joka asuu autiomaassa — ei kuitenkaan Paholainen.⁷³ Enkelien lankeemuksen kritiikkiin liittyy myös 1. Henokin kirjan poisjättäminen juutalaisesta Tanakista, koska sen on nähty olleen merkinä rabbien ehdottomasta vastustuksesta enkelien lankeemusta koskevaa oppia kohtaan.⁷⁴

Rabbiiniset kirjoitukset suhtautuvat myöskin äärimmäisen skeptisesti ajatukseen, että 1. Mooseksen kirjassa mainitut ”jumalien pojat” olisivat todellisuudessa henkiolentoja tai demoneja. Oppi langenneista enkeleistä on joissakin tapauksissa nähty täydellisesti juutalaisen uskon vastaisena, koska ajatus on niin räikeässä ristiriidassa juutalaisuuden ehdottoman monoteismin kanssa.

⁷¹ Bamberger 1952, 90.

⁷² Ferguson 1984, 87.

⁷³ Bamberger 1952, 91; Ferguson 1984, 86—87.

⁷⁴ Bamberger 1952, 92.

Rabbiininen selitys onkin ollut enemmän kallellaan jonkinlaiseen välimalliin, jossa ”jumalien pojat” olivat aikansa kuninkaallisia, jotka halusivat olla kuin jumalat. Tätä argumenttia puolustaa tutkimuksen puolesta se, että kyseistä tekstiä seuraava tapahtuma on vedenpaisumuskertomus. On nähty loogisena, että vedenpaisumus todella oli ihmisten omien syntien aikaansamaa, eikä suinkaan demonien.⁷⁵

Rabbiininen kirjallisuus ei siis anna kovinkaan systemaattista analyysia demonien olemuksesta ja siksi hyvin moni teksti jää enemmän tai vähemmän mytologian tasolle. Rabbit myöskin harvoin perustelivat kirjoitustensa sisältöä, eikä kirjoitustapaan kuulunut kovinkaan syvällinen filosofinen argumentointi. Tämä näkyy esimerkiksi ajatuksessa, jossa enkelien ja demonien ruumiiton olomuoto liitetään luomiseen: kertomuksen mukaan kaikenlaiset enkeliolennot luotiin kuudentena päivänä, mutta koska tämän jälkeen tuli sapatti, eivät nämä henget ehtineet saada ruumiillista olomuotoa.⁷⁶ Samaan aikaan kuitenkin jotkut rabbit päätyivät päättelemään, että demonit ovat samanlaisia olentoja kuin enkelit: niillä on siivet kuten enkeleillä, aika ja paikka eivät sido niitä, ne pystyvät vaihtamaan sijaintiaan hetkessä ja ne tietävät asioista yliluonnollisesti. Mutta demonit ovat tämän kaiken lisäksi myös kuten ihminen: ne syövät ja juovat, lisääntyvät keskenään ja kuolevat.⁷⁷ Myöskin demonien lukumäärä on massiivinen — jopa niin, että jokaisen ihmisen vasemmalla kädellä istuu tuhat demonia ja oikealla kädellä 10,000. Myöskin ihmisen vaatteet kuluvat, koska ne jatkuvasti hankautuvat ilmassa leijuviin demoneihin.⁷⁸

Demoniuskoon siis liittyi paljon kansanuskomuksien tyylistä legendaa ja kuten sanottu, analysointi ei millään tavalla ollut systemaattista. Rabbiinisten tekstien demoniusko on hyvin paljon lähempänä esijuutalaista kansantarustoa, kuin kristillisen kirkon korkeaskolastiikkaa. Tämän toisaalta voi ymmärtää sitä faktaa vasten, että koska a) demonit eivät olleet pahoja ja langenneita enkeleitä ja b) ne toimivat aina loppujen lopuksi Jumalan vallan ja sallimuksen alaisina, ei niitä tällöin myöskään ollut tarvetta pelätä ja niihin voitiin suhtautua jopa hieman humoristisesti.⁷⁹

Rabbiinisen tradition mukaan demoneja pystyttiin myös manaamaan paikalle ja tämä osittain on ollut vaikuttamassa myöhemmän juutalaisen kabbalan

⁷⁵ Bamberger 1952, 92.

⁷⁶ Ferguson 1984, 89.

⁷⁷ Ferguson 1984, 87—88.

⁷⁸ Ferguson 1984, 89.

opetukseen. Demonit voitiin manata esiin erilaisilla rituaaleilla ja taikakeinoilla, mutta avoimeksi kysymykseksi jää, miksi näin olisi haluttu tehdä? Kabbala osittain löysi tälle kysymykselle selityksen selittämällä, että demoneista voi olla ihmiselle jotakin hyötyä ja demonit voidaan valjastaa toteuttamaan ihmisen toiveita. Demoneiden kautta pystyttiin saamaan tietoa kaikesta siitä mihin inhimilliset kyvyt eivät riittäneet.⁸⁰

Jos demonit olivat rabbiinisessa perinteessä enemmän maahisiin tai tonttuihin verrattavia entiteettejä, niin kuinka perinne sitten ymmärsi Saatanan? Tutkimuksen valossa linjaukset ovat suhteellisen selkeät⁸¹:

- 1) Saatana ei rabbiinisessa kirjallisuudessa koskaan ole synonyymi muille kristillisen uskon omaksumille nimityksille, kuten esimerkiksi Sielunviholliselle, Pääpaholaiselle, Belialille, Mastemalle tai Beelzebubille⁸². Saatanaa joskus kutsutaan Samaeliksi, mutta tällöin vertaus on lähempänä Jumalan alaisuudessa toimivaa kuoleman enkeliä kuin langennutta pääpaholaista.
- 2) Saatana ei Talmudin mukaan ole langennut enkeli, kapinoinut Jumalaa vastaan tai tule tuhoutumaan aikojen lopussa.
- 3) Saatana tunnetaan vain Tanakin merkityksessä, jossa hän toimii Jumalan tahdon alaisena ja käskystä. Hänen tehtävänsä on ensisijaisesti raportoida Jumalalle ihmisten synneistä ja näin herättää Jumalan viha. Kun hänelle annetaan lupa, hän riistää ihmiseltä hengen.

Myöskin suuri osa rabbiinisesta kirjallisuudesta antaa Saatanasta vain lähinnä retorisia oivalluksia, esimerkiksi ”*se joka ottaa vaimokseen sodassa vangiksi kaapatun naisen päästää Saatanan taloonsa*”. Saatanan rooliksi jääkin siis lähinnä toimia Israelin syntien valvojana ja toteuttaa sitä kautta Jumalan tahto. Kärjistäen voisi sanoa, että Saatanan tehtävä on valvoa, että juutalaiset elävät Jahven tahdon mukaan, ja mikäli he tekevät näin, ei Jahve päästä Saatanaa piinaamaan heitä.⁸³ Tämä taas on ollut hyvää kasvualustaa kabbalan käsitykselle siitä, että Jumala on samanaikaisesti sekä hyvä, että paha.

Viimeisenä mainintana rabbiinisesta perinteestä käsittelen Filon Aleksandrialaisen (n. 20 eKr. — 40 jKr.) ja Titus Flavius Iosephuksen (n. 37 jKr.

⁷⁹ Ferguson 1984, 91.

⁸⁰ Ferguson 1984, 88, 92.

⁸¹ Bamberger 1952, 94.

⁸² Kääntyy englanniksi esimerkiksi ”*The chief of devils*”, ks. Robbins 1959, 131.

— 100 jKr., tunnetaan myös vain nimellä Josephus) ajattelua. Filon ja Josephus eivät olleet rabbeja, vaan juutalaisia oppineita, jotka olivat saaneet ajatteluunsa paljon hellenistisiä vaikutteita. Filon oli juutalainen filosofi, joka omassa ajattelussaan käytti paljon kreikkalaista käsitteistöä. Hän esimerkiksi puhui lähes kaikesta jumalallisesta ja yliluonnollisesta kreikan kielen sanalla *daimoon*, erityisesti viitatessaan pakanajumaliin ja -uskomuksiin. Hänen toinen merkittävä ajatuksensa oli, että kreikkalaisten puhuessa käsitteestä *daimonas* (henget jotka liikkuvat ilmassa) ja Mooseksen puhuessa enkeleistä, puhuvat nämä kaksi oikeastaan samasta asiasta. Tästä hän myös päätteli, että mikäli ihmiset ymmärtäisivät omien sielujensa, enkelien ja demonien olevan todellisuudessa sama asia, ei ihmisten tällöin tarvitsisi pelätä demoneja. Hän siis yritti samanaikaisesti saada demoneista jonkinlaista filosofista otetta ja yhdistää synkretistisesti kaksi hänen mielestään näennäisesti vastakkaista uskomusta yhdeksi kokonaisuudeksi.⁸⁴

Jos Filonin näkemyksen voi katsoa olevan niin juutalaisuudesta kuin myöhemmästä kristinuskosta poikkeava, oli juutalaisen historioitsijan Josephuksen näkökanta vielä erikoisempi. Hän käytti sanaa *daimonion* lähes kaikesta jumalallisesta, jopa Jumalan itsensä toiminnasta. Hän myös samaisti ”demonin” lähinnä epäonneen, jolloin demoneista hävisi viimeinenkin persoonallinen ulottuvuus, eivätkä ne olleet enää edes henkiä. Onkin ajateltu, että tämän ajatuksen hän oli tulkinnut niiden filosofien teksteistä, jotka sanovat olevansa kontaktissa omien demoneidensa kanssa. Koska Josephuksesta vaikutti epätodennäköiseltä, että filosofi olisivat puhutelleet henget, oli tällöin ainoa vaihtoehto, että heitä puhuttelivat ideat. Tällöin demonin pystyi samaistamaan vain johonkin persoonattomaan ideaan.⁸⁵

2.2. Kristillinen tausta

Kristillinen demoniusko sai siis paljon vaikutteita juutalaisesta demoniuskosta, vaikka Vanhassa testamentissa tai juutalaisessa opinmuodostuksessa demoneilla ei ollutkaan yhtenäistä ja selkeää linjaa, tai tärkeää osaa. Kuitenkin kristillinen demoniusko muuttui aikojen saatossa hyvin paljon konkreettisemmaksi ja demonit alettiin nähdä ehdottomasti pahoina henkinä, jotka toimivat ihmisen vahingoksi ja

⁸³ Bamberger 1952, 97.

⁸⁴ Ferguson 1984, 81—84; Bamberger 1952, 52—54.

⁸⁵ Ferguson 1984, 85.

Jumalaa vastaan. Kristillisen demonologian saavuttaessa huippunsa uuden ajan alussa oli lähes jokaisella demonilla oma nimensä, selkeä olomuotonsa ja tapansa toimia. Sisällöllisesti oltiin siis päästy hyvin kauas siitä, että demonit ovat vain jonkinlaisia erämaassa vaeltavia nimettömiä henkiä. Kuinka tähän oikein oltiin päädytty ja mikä oli se tekijä joka toimi linkkinä juutalaisuuden ja kristinuskon demonikäsitysten välillä? Yhtenä vaihtoehtona on esitetty, että kristillinen demonologia sai paljon vaikutteita hellenistisestä kulttuurista, jolloin Uuden testamentin demoniuskon voi nähdä olevan sekoitus juutalaisesta ja kreikkalaisesta ajattelusta. Aikojen saatossa juutalainen ajattelu oli saanut rinnalleen kreikkalaisia käsitteitä, jolloin demoneista tuli paljon konkreettisempia ja yksilöllisempiä. Kristillinen demoniusko ei kuitenkaan ollut mikään täydellinen synteesi näistä kahdesta ajattelusuunnasta, vaan se oli saanut niistä vaikutteita ja sitä kautta muodostanut oman tapansa lähestyä aihetta.⁸⁶

Hellenistisessä kulttuurissa demonit (*daimoon*) olivat laajalti tunnettuja henkiolentoja, jotka toimivat maailman ja taivaan välillä. Niiden katsottiin voivan olla joko hyviä tai pahoja, ja erityisesti Platon ajatteli, että ne demonit joiden kanssa hän katsoi voivansa olla hengellisesti kontaktissa, olivat hyviä. Taustalla mitä luultavimmin oli linkittyneenä ajatus ideoiden maailmasta ja sieltä saatavasta taivaallisesta informaatiosta, jonka automaattisesti katsottiin olevan hyvää. Kuitenkin Platonin ajan jälkeen demonit alettiin enenevässä määrin samaistaa pahoihin henkiin. Demoneiden katsottiin olevan entiteettejä, jotka saattavat voimaan mahdollisen kuoleman jälkeisen rangaistuksen. Tähän liitettiin myös ajatus, että demonit ovat edesmenneiden ihmisten ruumiittomia henkiä, jotka kostavat vielä elossa oleville ihmisille kaiken sen pahan, mitä olivat joutuneet kokemaan.

Toisen näkökulman mukaan demonit nähtiin enemmänkin suojelusenkelien tapaisina olentoina, jotka suojelivat ihmistä ja olivat vahvasti sidoksissa ihmiseen ja yksilöön. Toisaalta taas demonien voitiin nähdä olevan äärimmäisen vahvasti sidoksissa jumaliin, ja tämä teki niistä suuria taivaallisia olentoja. Demonien nähtiin myös kykenevän possessoimaan ihmisen, ja tämä näkyi erityisesti erilaisina sairauksina, hulluutena tai epätyypillisenä käyttäytymisenä. Tämä ajatus siirtyi Uuden testamentin teksteihin lähes suoraan. Kreikkalaisessa kulttuurissa

⁸⁶ Ferguson 1984, 58.

käytettiin myös maagisia riittejä ja erinäköisiä eksorkismin muotoja henkien ulosajamiseksi.⁸⁷

2.2.1. Uusitestamentillinen tausta

Vaikka kristillinen demoniusko ei siis ole suoraan hellenististä demoniuskoa, on fakta, että ympäröivä kulttuuri vaikutti siihen suuresti. Jeesuksen ajan kreikkalais-roomalainen kulttuuri oli hyvin tietoinen demonien olemassaolosta ja tämä näkyy vahvasti Uuden testamentin teksteissä. Demonit olivat myös Jeesukselle täysin todellisia ja tämän takia Uudesta testamentista löytyy monia kohtia, joissa Jeesus jollakin tavalla kohtaa demonit.⁸⁸ Esimerkiksi Markuksen evankeliumissa käytetään sanaa *daimonion* vain ja ainoastaan negatiivisessa merkityksessä. Muissa synoptisissa evankeliumeissa käytetään myös sanaa *diabolos*, joka tulkittiin persoonalliseksi Jumalaa vastustavaksi pahaksi. Uuden testamentin teksteissä myös näyttää kehittyvän linja, jossa uudemmat tekstit aina vain enemmän rakentavat demoneille ja Jumalaa vastustaville pahoille voimille hierarkiaa ja persoonia.⁸⁹ Tutkija Everett Fergusonin mukaan on mahdollista vetää kymmenen linjausta, jotka koskevat Jeesusta ja demoneja⁹⁰:

- 1) Jeesus tunnusti, että demonit ovat todellisia, eikä hän ajatellut niiden olevan vain taikauskoa. Demonien olemassaolo oli Jeesukselle yhtä todellista kuin vaikkapa sairauksien tai maallisten vastustajien (poliittisten ja uskonnollisten) olemassaolo.
- 2) Demonit olivat henkiolentoja, joilla oli yliluonnollisia kykyjä esimerkiksi voiman ja tiedon suhteen.
- 3) Demonit ovat pahoja entiteettejä, jotka kapinoivat Jumalaa vastaan.
- 4) Ihmisten paikka oli jossakin demonien ja Jeesuksen itsensä välissä, ja demonit pystyivät riivaamaan ihmistä. Riivaus rinnastettiin lähinnä sairauksiin silloin, kun demoni otti ihmisen ruumiin omaan käyttöönsä, eli possessoi ihmisen. Tällöin ihminen ei enää ollut oma itsensä ja vapaa.
- 5) Demonit toimivat Saatanan käskystä ja alaisuudessa. Jeesus itse kuitenkin taisteli laajempaa pahuutta vastaan, joka koski myös ihmisiä.
- 6) Jeesuksella oli valta ja voima karkottaa riivaajia. Riivauksien voitiin myös katsoa olevan esimakua pahuuden lopullisesta voitosta aikojen lopussa.

⁸⁷ Ferguson 1984, 58—59.

⁸⁸ Ferguson 1984, 59.

⁸⁹ Van Oyen 2011, 105; Robbins 1959, 131—132.

⁹⁰ Ferguson 1984, 27—28.

- 7) Jeesuksen julistuksen mukaan pahuus, Saatana ja demonit tulevat häviämään.
- 8) Jeesus antoi opetuslapsilleen vallan karkottaa riivaajia, eikä demoneilla ollut valtaa opetuslasten yli. Tämä perustui ajatukseen, että opetuslapset olivat saaneet Pyhän Hengen ja tästä syystä demoneja ei myöskään tarvinnut pelätä.
- 9) Jeesus itse sai vallan demonien ja Saatanan kukistamiseksi suoraan Jumalalta. Tämä tapahtui Jeesuksen kuuliaisuuden tähden.
- 10) Jeesuksen opetuksessa oli paljon tärkeämpiäkin aspekteja kuin demonit, ja demoneiden karkottaminen oli vain yksi osa Jeesuksen maanpäällistä toimintaa.

Uuden testamentin ehkä tunnetuin riivaustapaus on kertomus Geresan riivatusta Luukkaan evankeliumissa (Luuk. 8:26—39) ja tämän kertomuksen pohjalta edellä mainittu listaus on pääasiallisesti tehty. Sama kertomus löytyy hieman eri muodossa myös Markuksen (Mark. 5) ja Matteuksen (Matt. 8) evankeliumeista. Kertomuksen mukaan Jeesus saapui opetuslapsineen Geresaan ja kohtasi siellä riivatun miehen. Jeesuksen kysyessä miestä riivaavan demonin nimeä, vastasi demoni hänelle: ”*Legioona*”, koska miehessä oli monta paha henkeä. Koska demonit pelkäsivät Jeesuksen kiduttavan heitä, ajoi Jeesus pahat henget lähistöllä olleeseen sikalaumaan, joka juoksi alas jyrkänteeltä.⁹¹ Kertomus on äärimmäisen hyvä kuvaus edellä mainitusta kymmenen kohdan listasta ja lisäksi siinä toteutuu monta juutalaista ja hellenististä oletusta demonien olemuksesta: demonit asuivat erämaassa, saivat ihmisen käyttäytymään epänormaalisti, demonit pystyivät ottamaan ihmisen valtaansa, Jeesus pystyi ajamaan demonit ulos ja demonit pelkäsivät Jeesusta. Evankeliumin tekstin mies oli myös aluksi ollut alasti ja käyttäytynyt kuin hullu (8:27), mutta demonien ulosajamisen jälkeen hän istui Jeesuksen luona vaatetettuna ja järjissään (8:35). Jeesus myös ajoi demonit alas jyrkänteeltä, jonka vahva symbolinen arvo oli, että demonit kuuluvat alas helvettiin. Symboliarvoa on nähty myös siinä, että demonit ajettiin sikoihin — saastaiset henget saastaisiin eläimiin. Luukkaan evankeliumin kertomus antaaakin selkeästi eniten kuvauksia siitä kuinka Uuden testamentin teksteissä demonit nähdään ja siksi edellä mainittua kymmenen kuvauksen listaa

⁹¹ Ferguson 1984, 2.

on mahdollista käyttää analysoidessa niin kyseistä kertomusta, kuin muitakin Uuden testamentin demonikertomuksia.⁹²

Jeesuksen toiminta parantajana liittyy myös hyvin vahvasti demoniuskoon, eikä tekstien kirjoittajat olleet välttämättä erottaneet sairauksia ja riivausta toisistaan. Kuten jo edellä on mainittu, monet sairaudet nähtiin demonien aiheuttamiksi. Uudessa testamentissa on muutamiaakin kohtia, joissa Jeesuksen toiminta parantajana ja eksorkistina liitetään yhteen (esimerkiksi Mark. 1:39 ja Matt. 4:23).⁹³ Toisaalta on kuitenkin huomattava, että vaikka demonien ja sairauksien välinen suhde oli välillä kuin veteen piirretty viiva, nähtiin demonien riivaus silti joissakin tapauksissa erilaiseksi asiaksi kuin selkeästi havaittavat sairaudet (esimerkiksi Mark. 1:32, Luuk. 6:17, Luuk. 7:21 ja Ap.t. 10:38).⁹⁴ Jeesuksen toiminnan sisällön kannalta näillä ei kuitenkaan näyttänyt olevan perustavanlaatuista eroa, koska kaikki Jeesuksen toiminta tähtäsi samaan lopputulokseen.

Ajatus siitä, että demonit pelkäsivät Jeesusta, on uuden testamentin demonikertomuksissa hyvin yleinen. Tämä tuli esille jo Geresan kertomuksessa, mutta sama teema on havaittavissa heti Markuksen evankeliumin alussa (Mark. 1:21—28). Kertomuksessa Jeesus opettaa synagogassa ja paikalle saapuu riivattu mies, jota vaivaa ”saastainen henki”. Henki alkaa puhua miehen suulla ja kysyy: *”Mitä sinä meistä tahdot, Jeesus Nasaretilainen? Oletko tullut tuhoamaan meidät? Minä tiedän, kuka sinä olet, Jumalan Pyhä!”* Kertomus on tässä suhteessa hyvin samanlainen kuin Geresan riivatun tapaus, ja molemmat riivatut näyttävät puhuttelevan Jeesusta hyvin samankaltaisesti, sekä pelkäävän häntä. Mielenkiintoiseksi yksityiskohdaksi voidaan nostaa se, että molemmissa teksteissä riivatun sisällä vaikuttaa olevan monikko (Luuk.: *”koska meitä on monta”*, Mark.: *”oletko tullut tuhoamaan meidät?”*).⁹⁵ Kertomus myös tukee Fergusonin kymmenen kohdan listaa, koska kertomuksessa demonit ovat ruumiittomia pahoja henkiä, jotka voivat saada ihmisen valtaansa. Demoneilla on myös yliluonnollista tietoa Jeesuksen todellisesta ja jumalallisesta luonnosta.⁹⁶

Kuitenkaan Jeesus ei ollut pelkästään passiivinen eksorkisti ja parantaja jota demonit eivät vaivanneet, vaan evankeliumeissa on kaksikin kertomusta Jeesuksen itsensä kohtaamasta demonisesta ahdistuksesta. Ensimmäinen on

⁹² Ferguson 1984, 3.

⁹³ Bamberger 1952, 67.

⁹⁴ Ferguson 1984, 4—5.

⁹⁵ Van Oyen 2011, 108—109.

kertomus, jossa Pyhä Henki vie Jeesuksen neljäksikymmeneksi päiväksi erämaahan Saatanan kiusattavaksi (Matt. 4:1—11), toinen taas, jossa Jeesusta itseään syytetään ihmisten parantamisesta Belzebulin avulla (Mark. 3:20—30, Matt. 12:24, Luuk. 11:15).⁹⁷ Jeesuksen ja Saatanan kohtaaminen erämaassa on tietyllä tapaa toisinto Jobista ja kertomuksen on tarkoitus alleviivata Jeesuksen jumaluutta ja kestävyyttä koettelemuksissa. Saatana nähdään kertomuksessa houkuttajana ja kiusaajana, joka yrittää vietellä Jeesuksen pois Jumalan suunnitelmasta tarjoamalla maallista kunniaa ja vaurautta. Saatana ei kuitenkaan esimerkiksi riivaa Jeesusta tai ota tätä hallintaansa. Jakeen yhdeksän sitaatin ”[...] *jos polvistut eteeni ja kumarrat minua*” voi nähdä myös viittauksena vanhan testamentin teksteihin, joissa Saatanan synniksi kuvattiin ylpeys ja vallanhalu.⁹⁸

Myös syytökset Jeesuksen parannustoimintaa kohtaan esimerkiksi Markuksen evankeliumissa voidaan nähdä kontekstia vasten, jossa paholaisella ja demoneilla on kyky vaikuttaa ihmisten jokapäiväiseen elämään. Jeesuksen nähtiin itse olevan riivattu ja karkottavan sen avulla toisia demoneja.⁹⁹ Kuitenkin Jeesus itse todistaa loogisen ristiriidan, jossa Saatana ei voi taistella itseään vastaan. Mielenkiintoiseksi kohdan tekee myös se, että kertomuksessa demoneilla alkaa olla selkeä hierarkia, koska Belzebulin mainitaan olevan pääpaholainen. Kertomuksen tausta on toisessa Kuninkaiden kirjassa (2. Kun. 1:2—3), jossa mainitaan Ekronin jumala Baal-Sebub. Aikojen saatossa kristillinen ymmärrys oli tehnyt tästä toisen kansan jumalasta oman teologiansa demonin.¹⁰⁰

Yksi selkeimpiä esimerkkejä siitä, kuinka demonologinen traditio oli jo Jeesuksen aikana suhteellisen vakiintunutta, löytyy Luukkaan evankeliumista (Luuk. 10:18). Kertomuksessa Jeesus sanoo opetuslapsilleen: ”*Minä näin, kuinka Saatana sinkoutui taivaasta kuin salama [...]*”. Tämän voi nähdä viittauksena Jesajan lukuun 14, joka — kuten jo mainittu — ei kuitenkaan ollut juutalaisille täysin yksiselitteinen viittaus itse Saatanan lankeamiseen.

Uudessa testamentissa on puhetta demoneista myös evankeliumien ulkopuolella. Paavali puhuu Saatanasta ”tämän maailman jumalana” esimerkiksi toisessa Korinttolaiskirjeessä (2. Kor. 4:4) ja hänen sitaattinsa on enemmän tai vähemmän aina johdettavissa johonkin Jeesuksen käyttämään vertaukseen.¹⁰¹

⁹⁶ Ferguson 1984, 7.

⁹⁷ Van Oyen 2011, 107—108.

⁹⁸ Valk 1997, 36; Bamberger 1952, 68.

⁹⁹ Kahlos 2015, 150.

¹⁰⁰ Van Oyen 2011, 110—111.

¹⁰¹ Valk 1997, 36.

Myös ensimmäisen Pietarin kirjeen mukaan ”*paholainen kulkee ympäriinsä kuin ärjyvä leijona ja etsii, kenet voisi niellä*” (1. Piet. 5:8). Tämän voi tulkita viittaavan jo ajatukseen, jossa paholainen ei ole enää vain syyttäjää tai kiusaajaa, vaan entiteetti, joka tahtoo ihmiselle pahaa.¹⁰² Apostolien teoissa Paavalin toiminnan yhdeksi muodoksi on selkeästi noussut eksorkismi Jeesukselta saadulla valtuutuksella (Ap.t. 19:11—22). Kertomuksessa Paavalin kyvyt henkien manaajana olivat jo niin suuria, että jopa hänen käyttämiään vaatteita saattoi käyttää pahojen henkien karkottamiseen. Hänen kykynsä kuitenkin perustuivat todelliseen uskoon ja tätä ymmärtämättä kertomuksen ylipapin seitsemän poikaa käyttävät manausta väärin. Sen sijaan, että he suoraan karkottaisivat pahoja henkiä uskon avulla, he muuttavat manaamistaan lauseella: ”*Minä vannotan teitä sen Jeesuksen nimessä, jota Paavali julistaa*” ja tekevät manaamisesta taikuutta. Tähän riivajahenki vastaa heille: ”*Jeesuksen minä tunnen ja Paavalinkin tiedän, mutta keitä te olette?*”. Tämän jälkeen henki hyökkää miesten kimppuun ja pahoinpitelee heidät. Kertomuksen tarkoitus on osoittaa, että riivaajahenget ovat pahoja, ne tunnustavat Jeesuksen auktoriteetin ja myös tunnistavat oikean uskon. Nämä kaikki yhdessä myös mahdollistavat oikean manauksen, ja toisaalta ilman näitä manaus muuttuu Jumalan pilkaksi, eikä toimi.¹⁰³

Paavalin teologia ei kuitenkaan välttämättä näyttäisi tarvitsen oletusta persoonallisen Saatanan olemassaolosta, koska suurin pahuus maailmassa on hänen mukaansa ihmisen oma synty ja lankeemus. Hänen maailmankuvaansa demonit ja paholainen kuuluivat kiinteästi, mutta suurin osa hänen viittauksistaan heijastelee lähinnä hänen omaa sisäistä ymmärrystään, ei konkreettisia tapauksertomuksia. Saatana esimerkiksi esti häntä pääsemästä Tessalonikiin (1. Tess. 2:18), hänen vanhuuden heikkoutensa oli Saatanan tekosia (2. Kor. 12:7) ja haureuteen syyllistyneet olivat Saatanan vaikutuksen alaisia (1. Kor. 5:5). Saatana myös levitti harhaista oppia, aiheutti ihmisten epäuskon ja sai heidät luopumaan uskosta (1. Kor. 7:5, 1. Tim. 5:15, 1. Tess. 3:5 ja 2. Tim. 2:26). Saatana on ensisijaisesti eksyttävä, joka tekee kaiken vieikkaasti ja esiintyy valkeuden enkelinä (2. Kor. 4:3, 6:5 ja 11:4). Saatana on Paavalille myös pimeyden valtakunnan johtaja (Kol. 1:13), sekä kaikkien Jumalan käskyille epäkuuliaisten ihmisten ”taustapiru” (Ef. 2:2). Paavali ei mainitse kertaakaan evankeliumeissa esiintyvää

¹⁰² Bamberger 1952, 70.

¹⁰³ Bastiaensen 2011, 129; Bamberger 1952, 69.

possessiota tai personifioi demoneja nimeltä. Hänelle Saatanan toiminta on siis ennen kaikkea hengellistä laatua.¹⁰⁴

Kristillistä paholaisuuskoa ei myöskään ole ilman Uuden testamentin ainoaa kanonisoitua apokalypsia, Ilmestyskirjaa. Jos juutalaisuudessa kertomukset suuresta lohikäärmeestä Leviatanista eivät saaneet tuulta siipiensä alle, eikä niitä alettu automaattisesti yhdistämään Paholaiseen, on Uuden testamentin ja kristillisen teologian kanssa aivan toisin. Ilmestyskirja loi hyvin vahvan pohjan sille, kuinka paholainen ymmärrettiin, koska se antoi tähän kysymykseen hyvin selkeitä ja suoria vastauksia — vaikkakin vertauskuvallisesti. Kirjan katsotaan olevan juutalaiskristillisen kirjoittajan kirjoittama teos noin vuodelta 100 jKr. ja se on myöhemmin laitettu Johanneksen nimiin. Kyseessä ei siis ole Johanneksen evankeliumin tai Johanneksen kirjeiden kirjoittaja Johannes, vaan mitä todennäköisimmin eri henkilö.¹⁰⁵ Ilmestyskirjan sisältö rakentuu unenomaisista lopunajan näyistä, eikä se käsittele pelkästään Paholaista. Oikeastaan paholaistematiikka alkaa vasta luvusta 11 jakeesta 7 ja jatkuu luvut 12, 13 ja 20. Ilmestyskirja kokoaa lähes kaiken aikaisemman paholaiskuvaston ja oikeastaan ensimmäistä kertaa liittää Saatanan kaikki vielä aikaisemmin lukkoon lyömättömät kuvaukset, esimerkiksi luvussa 12¹⁰⁶:

”Toinenkin tunnusmerkki näkyi taivaalla: suuri tulipunainen lohikäärme, jolla oli seitsemän päätä ja kymmenen sarvea ja kruunu kaikissa seitsemässä päässä. Pyrstöllään se pyyhkäisi pois kolmanneksen taivaan tähdistä ja sinkosi ne maahan. Lohikäärme asettui synnyttävän naisen eteen nielaistakseen lapsen heti kun se syntyy. [...] Taivaassa syttyi sota. Mikael ja hänen enkelinsä kävivät taisteluun lohikäärmettä vastaan. Lohikäärme enkeleineen teki vastarintaa, mutta kärsi tappion, eikä sille ja sen joukolle ollut enää sijaa taivaassa. Tuo suuri lohikäärme, tuo muinaisaikojen käärme, jota kutsutaan Paholaiseksi ja Saatanaksi, tuo koko ihmiskunnan eksyttäjä, syöstiin maan päälle, ja samoin syöstiin alas sen enkelit. Minä kuulin, kuinka taivaassa sanottiin kovalla äänellä: ”Nyt on pelastus tullut, meidän Jumalallamme on kuninkuus ja mahti ja hänen Voidellullaan valta. Nyt on Syyttäjä syösty alas, tuo, joka meidän Jumalamme edessä syytti veljiämme päivin ja öin.” [...] Iloitkaa siis, taivaat ja te taivaiden asukkaat! Mutta voi maata ja merta -- Saatanan on laskeutunut teidän luoksenne! Se on raivon vallassa, sillä se tietää, että sen aika on lyhyt.” (Ilm. 12:3—4, 7—10, 12)

Pelkästään tässä luvussa mainitaan monta kristillisen paholaiskuvaston kannalta merkittävää kuvausta: 1) Paholainen on ihmiskuntaa syyttävä Saatanan, 2) Taivaassa ja näkymättömässä henkimaailmassa on käynnissä sota ja Taivaan joukkoja johtaa arkkienkeli Mikael, 3) Paholainen on syntiinlankeemuskertomuksen käärme, 4) Paholainen ja hänen joukkonsa on

¹⁰⁴ Bamberger 1952, 65—66.

¹⁰⁵ Johanneksen nimiin laitettut kanonisoidut tekstit aiheuttavat keskustelua vielä tänäkin päivänä. Ks. Bamberger 1952, 62.

¹⁰⁶ Bamberger 1952, 63.

karkotettu alas taivaasta, sekä 5) Paholainen tietää hävinneensä ja tämän takia on raivon vallassa.¹⁰⁷

Ilmestyskirja tuo mukaan myös käsityksen Antikristuksesta, josta kerrotaan luvuissa 13 ja 20. Antikristuksen on tarkoitus olla lopunaikojen eksyttävä, joka toimittaa osittain Saatanan virkaa. Antikristukseen liittyvä teologia on kuitenkin jokseenkin epäselvää, johtuen juuri koko teoksen unenomaisesta ja vertauskuvallisesta kerrontatyylistä. Ilmestyskirja onkin siis vaikuttanut kristilliseen paholaiskuvastoon merkittävästi, mutta samalla se on ollut hyvin kiistanalainen teos. Jo osa varhaisista kirkkoisista piti teosta epäselvänä ja ajatteli, että olisi parempi, jos se poistettaisi kanonisten teosten luettelosta. Tätä mieltä oli myös Martti Luther, mutta teos on silti jäänyt myös protestanttisen Raamatun osaksi.

2.2.2. Patristinen tausta

Kristinuskon opilliset suuntaukset muodostuivat noin viiden ensimmäisen vuosisadan aikana. Tänä aikana kirkossa oli monia suuria vaikuttajia, jotka omalla panoksellaan muokkasivat kristillistä teologiaa sellaiseksi mitä se tänä päivänä on. Alkuvuosisatojen suurimpiin kysymyksiin kuului kristillisen opin määrittely muita oppeja, esimerkiksi gnostilaisuutta, vastaan. Kirkossa alkoi rakentua hierarkia ja eri alueiden piispat olivat erityisen ahkeria kristillisen opin muotoilijoita. Kristinuskosta tuli myös Rooman valtauskonto 300-luvun lopulla ja tämä vaikutti kristinuskon tulevaisuuteen peruuttamattomasti. Demonologia ei ollut kirkkoisien teologian muotoilussa tärkeimmällä sijalla, mutta se oli kuitenkin yksi asia muiden joukossa, josta he kirjoittivat. Jos Uuden testamentin aikana juutalainen ajattelu oli saanut hellenistisiä vaikutteita, jatkui tämä kehityskulku myös kristillisen kirkon alkuaikoina. Ero oli ensimmäistä kertaa vain se, että oli olemassa joukko, joka katsoi Jeesuksen olevan luvattu messias ja lihaksi tullut Jumala.

Justinos Marttyyrin (n. 100/114 — n. 162/168) voi katsoa olleen ensimmäisiä kirkkoisia, jotka apostolien jälkeen alkoivat rakentaa kristillistä teologiaa. Hän otti kantaa muun muassa demonien olemukseen, alkuperään ja toimintaan, ja katsoi esimerkiksi muiden vallitsevien pakanauskontojen olevan suoraan demonisesta alkuperästä. Justinoksen demoniajattelun tausta löytyy

¹⁰⁷ Valk 1997, 38.

vahvasti juutalaisesta pseudepigraafisesta kirjallisuudesta ja hän tukeutui kertomukseen, jossa demonien alkuperä oli taivaasta laskeutuneiden henkiolentojen ja ihmisten välisessä seksuaalisessa kanssakäymisessä. Justinos esimerkiksi uskoi, että 1. Mooseksen kirjassa mainitut ”jumalien pojat” todella olivat enkeleitä (tämä tosin saattoi johtua hänen aikansa Vanhan testamentin kreikankielisistä käännöksistä, joissa ”jumalien pojat” oli käännetty muotoon ”Jumalan enkelit”. Tulkinnan varaa ei siis välttämättä suuresti jäänyt).¹⁰⁸

Myöhemmin kuitenkin esimerkiksi kirkkoisät Origenes (n. 185—254) ja Irenaeus (n. 130—202) kritisoivat tätä näkemystä — Origenes siksi, ettei 1. Henokin kirja kuulunut juutalaiseen kaanoniin, Irenaeus siksi, että katsoi legendan Saatanan kateudesta ihmiselle olevan uskottavampi argumentti. Origenes myös peräänkuulutti kertomuksen vertauskuvallisuutta ja tämä oli asia, jota hän painotti myös monessa muussa teologisessa tulkinnassaan.¹⁰⁹ Justinos on myös kerran todistettavasti teksteissään ilmaissut ajatuksen siitä, että demonit olivat kuolleiden ihmisten henkiä, mutta tämä ajatus ei nähtävästi kuitenkaan saanut kovinkaan suurta kannatusta ja jopa hänen omat oppilaansa kritikoivat häntä tästä.¹¹⁰

Jos kirkkoisilla olikin erimielisyyksiä Saatanan ja demonien alkuperästä, ei erimielisyyttä ollut siitä millainen luonne demoneilla on. Yhteinen konsensus jo kristillisen uskon alkuvuosisatoina oli se, että demonit ovat Jumalaa vastaan kapinoivia henkiä, nämä henget ovat alun perin Jumalan luomia, henget luotiin hyviksi ja ne vapaasta tahdostaan lankesivat. Erityisesti Origenes painotti tätä puolta ja näki tästä syystä, että kaikenlainen kanssakäyminen demonien kanssa on kristitylle pahaksi. Demoneiden nähtiin olevan älyllisiä olentoja ja tällöin tietysti nousi kysymys niiden luomisen ja vapaan tahdon välisestä suhteesta. Tämä ratkaistiin siten, että demonien katsottiin olleen alun perin hyviä (niitä ei siis oltu luotu pahoiksi ja lankeamaan) ja tämän jälkeen ne käyttivät niille luotua järkeä väärällä tavalla, vapaasta tahdostaan. Kaikkien luotujen olentojen nähtiin olleen alun perin synnittömiä, mutta osa luoduista olennoista kuitenkin vapaasta tahdostaan lankesi. Tertullianus (n. 155—230) esimerkiksi piti Saatanan vapaata tahtoa täysin samanlaisena kuin ihmisen. Tästä seurasi hänen ajattelussaan se, että koska ihminen on vapaa valitsemaan hyvän ja pahan (pelastuksen ja kadotuksen)

¹⁰⁸ Ferguson 1984, 106—107.

¹⁰⁹ Ferguson 1984, 107.

¹¹⁰ Ferguson 1984, 109.

välillä, on sitä tällöin myös Saatanakin. Saatanana ei kuitenkaan halua valita hyvää ja tämä tekee hänestä peruuttamattomasti pahan.¹¹¹

Demonit omasivat myös saman fyysisen olomuodon kuin enkelit: ne olivat ruumiittomia ja materiattomia olentoja. Demonit eivät olleet osallisia materiaalisesta todellisuudesta, eli ne eivät esimerkiksi kuole¹¹², mutta samalla ne eivät olleet osallisia myöskään ikuisesta elämästä, koska tulee päivä jolloin ne tuhotaan.¹¹³ Epäloogisuuden välttämiseksi lisään itse, että kyseessä on nähtävästi ajatus annihiloitumisesta, jolloin kuolemasta puhuminen on toki hieman harhaanjohtavaa. Kirkkoisät mahdollisesti katsoivat, että demonien tuhoutuminen tarkoittaa samaa, kuin että ne lakkaavat olemasta. Kuitenkaan — jotta asia ei olisi liian yksinkertainen — oli demonien olomuodosta myös jonkin verran toisistaan poikkeavia näkemyksiä. Esimerkiksi Basileios Suuri (n. 330 — 379) ajatteli demoneiden olomuodon koostuvan jonkinlaisesta äärettömän hienosta materiasta, joka oli ilmaakin hienompi. Tämä perustui ajatukseen, jossa täydellinen materiattomuus kuului ainoastaan Jumalalle.¹¹⁴

Apologialla oli myös osansa kristinuskon alkuvuosisatojen demonologiassa, koska se otti myös kantaa siihen, mitä muut uskonnot ja uskomusjärjestelmät maailmassa ovat ja kuinka niihin tulisi suhtautua. Koska kristillinen messiasusko tulkittiin alusta alkaen hyvin inklusiivisesti (esimerkiksi Joh. 14:6), ei muut uskonnot tällöin voineet sisältää samaa totuutta kuin kristinusko. Justinoksen kanta asiaan oli harvinaisen selkeä: hän näki, että pakanauskontojen jumalat olivat todellisuudessa demoneja. Hänen mukaansa ihminen voi palvoa vain yhtä Jumalaa ja kaikki muu on Saatanan eksytystä. Hänen maailmankuvansa oli siis alleviivatun dualistinen. Justinos myös ajatteli, että demonit huijaavat ihmistä ja antavat itselleen valitsemansa nimen (esimerkiksi Zeus), jotta ihmiset uskoisivat palvovansa todellisia jumalia. Origenes oli tässä hyvin samoilla linjoilla ja ottaessaan kantaa hellenistisessä kulttuurissa vallitseviin jumalakäsityksiin, hän näki, että kreikkalaiset jumalat olivat oikeasti demoneja. Tertullianuksella oli tämän lisäksi myös hyvin ikonoklastinen suhtautuminen muiden uskontojen palvontamenoihin, koska hän näki kaikenlaisen kuvanpalvonnan olevan alistumista demonisille voimille. Hänelle ei ollut merkitystä sillä, oliko vaikkapa patsaassa edesmenneen ihmisen muotokuva vaiko pakanallinen jumala, lopputulos

¹¹¹ Ferguson 1984, 109.

¹¹² Valk 1997, 52.

¹¹³ Ferguson 1984, 110.

¹¹⁴ Valk 1997, 52.

oli sama. Hänen mukaansa tämä oli helposti todistettavissa esimerkiksi hellenistisen mytologian kohdalla, jonka jumalat näyttäytyivät äärimmäisen moraalittomina hahmoina, ja joka kuvailuna sopi myös demoneihin.¹¹⁵

Kristillisellä apologeetalla Marcus Minucius Felixillä (n. 200 — 250) oli Tertuallianuksen tapaan hyvin kriittinen suhtautuminen jumalkuviin ja hän näki demonisten voimien olevan läsnä lähes kaikessa, paitsi juuri oikeanlaisessa jumalanpalveluksessa. Hänen mukaansa ”demonit väijyivät kuvien takana” ja olivat osallisena kaikesta mitä muiden uskontojen piirissä tehtiin. Koska demonit olivat viekkaita, saivat ne ihmiset uskomaan itseensä näyttäytymällä jumalan muodossa, esimerkiksi ensin aiheuttamalla sairauden ja tämän jälkeen parantamalla se. Tällöin ihminen jäi harhan valtaan, että hänen jumalansa oli parantanut hänet.¹¹⁶

Demonisten voimien nähtiin olevan pääpiirteissään kaiken pakanallisen uskonnonharjoituksen takana. Jos toisen uskonnon piirissä tapahtui profetointia, enneunia, uhraamista tai sairauksien parantamista, olivat nämä kaikki demonisesta lähteestä.¹¹⁷ Tähän lopputulokseen alkukirkossa päädyttiin siksi, että kristittyjen oli mahdotonta kieltää tällaisten tekojen vaikuttavuuden mahdollisuutta ja viitata niihin esimerkiksi silmänkääntötemppuina, mutta samaan aikaan heidän oli pakko pitää kiinni oman uskonsa ehdottomasta ainutlaatuisuudesta.¹¹⁸ Mielenkiintoiseksi asianhaaraksi nousee myös alkukirkon suhtautuminen muissa uskonnoissa tapahtuvaan eläinuhraukseen. Jos juutalaisuudessa eläinuhreihin suhtauduttiin täysin normaalina asiana, oli jo toisella vuosisadalla kristinuskon piirissä tästä ajatuksesta täysin luovuttu. Esimerkiksi Athenagoras Ateenalainen (n. 133—190) näki, että pakanauskontojen eläinuhraus oli suoranaista ”demonien ruokkimista” — hänen mukaansa ilmassa liikkuvat demonit saavat ravintonsa uhrisavusta ja uhrieläinten verestä.¹¹⁹ Tässä voidaan nähdä jo linkkejä myöhemmin tapahtuneisiin noitavainoihin, joissa noitien katsottiin ruokkivan apupirujaan (eli demoneja) omalla verellään. Demonien katsottiin jollakin tavalla tarvitsevan fyysistä ravintoa, ja väkivaltaisen luonteensa kautta sen täytyi olla verta. Tämä tietysti herättää kysymyksen demonien materiattomuuden ja ruoan tarpeen suhteista: mihin ruumiiton olento tarvitsee fyysistä ruokaa?¹²⁰

¹¹⁵ Ferguson 1984, 112.

¹¹⁶ Ferguson 1984, 113; Valk 1997, 53—54.

¹¹⁷ Cohn 1975, 66—67.

¹¹⁸ Ferguson 1984, 113—114.

¹¹⁹ Ferguson 1984, 115.

¹²⁰ Valk 1997, 53.

Miksi sitten kirkkoisät suhtautuivat näin vihamielisesti muiden uskomusjärjestelmien tuotteisiin, jotka olivat kuitenkin vanhempia kuin kristinusko itse? Vastaus näyttää löytyvän siitä, että kristinusko ei voinut sisällyttää muiden uskontojen jumaltarustoa omaan oppiinsa, koska ehdoton monoteismi esti tämän. Kuten jo edellä mainittiin, Justinos näki hellenistisen mytologian jumalat demoneina, ja tähän ajatukseen näyttää yhtyneen koko muukin patristinen opetus. Noin 300-luvulle tultaessa tämä ajattelu oli saanut jo täysin sementoidun aseman, josta kertoo esimerkiksi Lactantiuksen (n. 250 — n. 325), Martinuksen (n. 316/336 — 397) ja Hieronymuksen (n. 347 — 420) kirjoitukset aiheesta.¹²¹ Kirkkoisät näyttivät myös kannattavan ajatusta siitä, että Nooan aikainen vedenpaisumus olisi jollakin tavalla johtunut demoneiden ja ihmisten välisestä kanssakäymisestä, joten maailmassa vallitsevat demoniset voimat voitiin nähdä mahdollisesti myös tämän kaltaisena uhkana. Tämän takana seisoivat esimerkiksi Eusebios Kesarealainen (n. 275 — 339) ja Augustinus (354 — 430).¹²² Toinen mahdollinen syy oli se, että demonisten voimien nähtiin vahvistuneen huomattavasti Kristuksen synnyn ja toiminnan jälkeen — näin ajatteli esimerkiksi Irenaeus. Myös Augustinuksen mukaan Kristuksen ristinkuolema oli ennen kaikkea paholaisen voittamista ja sen takia maailmassa alkoi esiintyä yhä enenevässä määrin demonisia voimia.¹²³ Hänen mukaansa Kristuksessa on manifestoitunut käänteentekevä maailmanhistoriallinen tapahtuma, jonka jälkeen maailmaa piinaa jatkuva hyvien ja pahojen henkivaltojen välinen taistelu.¹²⁴ Tämä taistelu on näkymätön ja se käydään ennen kaikkea ihmisen sielussa.¹²⁵ Tätä samaa ajatusta kannattivat omalla tavallaan myös Cyprianus (n. 200 — 258) ja Pseudo-Dionysios Areiopagita (400 — 500-lukujen vaihde), jotka katsoivat paholaisen taistelevan ihmisen sielua vastaan ja yrittävän ohjata tätä harhateille pois Jumalasta. Kun maailmanhistoria on Kristuksessa saanut täyttymyksensä, hyökkää paholainen entistä kovemmin tätä totuutta vastaan.¹²⁶

Vaikka edellä on mainittu kirkkoisia yksitellen ja esitelty heidän näkemyksiään demonisesta toiminnasta, voidaan silti sanoa patristisen materiaalin olevan hyvin yhtenäistä ja kristillisen demonologian saaneen hyvin nopeasti sen

¹²¹ Valk 1997, 50—51; Valk 1994b, 319.

¹²² Valk 1994b, 314.

¹²³ Ferguson 1984, 123.

¹²⁴ Valk 1994a, 193.

¹²⁵ Valk 1997, 56.

¹²⁶ Valk 1997, 44, 56; Ferguson 1984, 121.

muotonsa, jota se vielä tänäkin päivänä edustaa.¹²⁷ Tutkimuskirjallisuuteni ei ota tähän asiaan suoraan kantaa, mutta mielestäni on jokseenkin selkeää, että kristillisen kirkon alkuvuosisatoina oli liikkeelle äärimmäisen tärkeää erottua muista vallitsevista uskomusjärjestelmistä ja saada alleviivattua omaa erityislaatuisuutta. Tähän liittyi niin ensimmäisten vuosisatojen kirkolliskokoukset, joissa määriteltiin kristillistä oppia, mutta myös omalta osaltaan demonologia, joka antoi eväitä a) selittää mitä muut uskomusjärjestelmät todellisuudessa ovat ja b) erottautua niistä. Kristinuskon demonologia erosi niin aikaisemmasta juutalaisesta ajattelusta, kuin myöskin hellenistisistä näkökannoista, ja muodosti oman, hyvin inklusiivisen tavan käsittää kysymys siitä, mitä pahat henget ovat ja kuinka ne maailmassa toimivat.

III. Demonologia keskiajalla

Keskiajalle saavuttaessa kristillinen demonologia oli käynyt läpi jo pitkän ja monipolvisen kehityskulun. Muutokset eivät kuitenkaan loppuneet täysin, vaan aikojen saatossa ja suuriin noitavainoihin saavuttaessa noin tuhat vuotta myöhemmin oli demonologia saanut taas uusia muotoja ja demonit uusia piirteitä. Demonologia ei enää perustunut pelkästään Raamatun teksteihin, vaan sai vaikutteita suurilta teologisilta auktoriteeteilta, sekä kansanuskomuksista.¹²⁸ Pähkinäkuoressa voidaan sanoa, että jos demonit olivat vielä juutalaisessa kontekstissa olleet suhteellisen harmittomia kiusaajahenkiä, olivat ne viimeistään renessanssin aikaan saavuttaessa äärimmäisen voimakkaita ja pahantahtoisia — jopa väkivaltaisista.¹²⁹ Kuitenkin samaan aikaan keskiajan demonologia oli jokseenkin hajanaista ja sai systemaattisempia kokonaisuuksia vasta 1000-luvun tällä puolella. Tähän yksinkertainen syy on koko keskiajan teologian selkeä systematisoituminen vasta noin vuosina 1000—1100.¹³⁰

Demonologia sai myös uusia piirteitä keskiajalla suosituksi tulleesta angelologiasta, eli enkeliopista. Samalla, kun enkeleille alettiin antaa aina vain tarkempia kuvauksia ja niiden olemuksesta oltiin kiinnostuneita, saivat demonit tästä myös osansa — tai eivät ainakaan jääneet keskustelun ulkopuolelle. Jos neulan päässä pystyi tanssimaan tuhansia enkeleitä, pystyi siinä tanssimaan myös

¹²⁷ Ks. Ferguson 1984, 115—134.

¹²⁸ Valk 1997, 58.

¹²⁹ Cohn 1975, 68.

¹³⁰ Ks. Holopainen 2017, 26—31.

sama määrä demoneja.¹³¹ Demoneista tuli hyvin konkreettisia ja ihmistä lähellä olevia entiteettejä, mutta välillisesti ja osittain enkeliopin kautta. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen (1225 — 1274), arvonimeltään *Doctor angelicus*, loi paljon enkeleitä koskevaa teologiaa¹³², mutta ei läheskään samassa määrin puhunut demoneista. Kaikki hänen teologiset formulansa voitiin kuitenkin siirtää myös demoneihin — kuitenkin niin, että positiivisista aspekteista tuli negatiivisia.

Tässä luvussa aion edellä mainitusta johtuen käsitellä myös keskiajan angelologiaa sen verran kuin katson olevan demonologian kehityksen ja ymmärtämisen kannalta olennaista. Samassa yhteydessä käsittelen myös niitä muutoksia ja uutuuksia, joita demonologia keskiajalla koki niin oppineiden kuin tavallisen kansan keskuudessa. Lopuksi esittelen myöhäiskeskiaikaista kuvaa helvetistä, Paholaisesta ja Saatanasta Danten Alighierin (1265 — 1321) Jumalaisen näytelmän, eli *Divina Commedian* kautta. Teoksen on katsottu saaneen paljon vaikutteita skolastikkojen (ja erityisesti Akvinolaisen) ajattelusta, joten siksi pidän tätä tärkeänä.¹³³ Teos itsessään on ansaitusti saanut hyllymetreittäin tutkimusta kaikista mahdollisista perspektiiveistä, enkä aio missään tapauksessa käydä sitä yksityiskohtaisesti läpi. Kuitenkin koen, että on tärkeää nostaa esiin myös Danten kuvakieltä koskien aihetta, koska teos vaikutti myöhäiskeskiaikaiseen käsitykseen helvetistä ja paholaisista peruuttamattomasti.

Ainoa kysymys minkä tässä pääluvussa selkeästi rajaan ulos, on keskiaikaisen magian analyysi. Tämä johtuu yksinkertaisesti siitä, että vaikka magia ja demonologia alettiin viimeistään keskiajalla liittää kiinteästi yhteen, eikä ero valkoisen ja mustan magian¹³⁴ välillä ollut enää selkeä, pitäisi magiaa tutkia

¹³¹ Kyseinen kuvaus oli alun perin tarkoitettu pilkaksi ajan angelologista tutkimusta kohtaan, mutta enkeleitä koskevat kysymykset saattoivat silti olla tyyliiltään näinkin spesifejä. Augustinus oli esimerkiksi kiinnostunut siitä, voivatko enkelit harrastaa seksiä ja sitä kautta lisääntyä keskenään ja/tai ihmisen kanssa. Ks. Oldridge 2005, 19, 24.

¹³² ST Ia q. 50—64.

¹³³ Dinsmore 1901, 37—38. Toisaalta Tyyni Tuulio väittää juuri päinvastaista ja viittaa italialaiseen Dante-tutkija Bruno Nardiin, joka kirjoittaa teoksessaan *Dante e la filosofia del medioevo*, ettei Akvinolaisen osuutta Danten tekstin sisältöön pitäisi yliarvioida. Ks. Tuulio 2013, IX.

¹³⁴ Valkoinen ja musta magia tavattiin erottaa toisistaan vielä keskiajalla, mutta viimeistään saavuttaessa renessanssin ja *Malleus Maleficarum*in kirjoittamisen aikaan ei tätä eroa enää tehty, vaan kaiken taikuuden katsottiin olevan demonisesta lähteestä. Valkoisella magialla perinteisesti tarkoitettiin taikuutta, jonka katsottiin olevan hyödyllistä ja hyvää, esimerkiksi kansanuskoon pohjautuva parantaminen. Musta magia tätä vastoin oli taikuutta, joka vahingoitti toisia ihmisiä tai heidän omaisuuttaan. Englanninkieliset termit *sorcery* ja *witchcraft* voidaan ymmärtää tätä taustaa vasten, ensimmäisen ollessa jollakin tapaa hieman harmittomampaa taikuutta kuin jälkimmäisen, johon selkeästi kuului liitto Saatanan kanssa. Suomenkieliset vastineet voisivat olla esimerkiksi taikuus ja noituus. Kirkko ei katsonut valkoistakaan magiaa kovin hyvällä tai kehottanut siihen, mutta saattoi pitää sitä harmittomana tai taikauskoisena hölynpölynä. Ks. Robbins 1959, 471; Eilola 2004, 136.

aivan omana tutkimuskysymyksensä. Koska työni painopiste on demonologiassa, olisi magian käsittely mielestäni liiaksi oman aiheeni vierestä. Magiaa kuitenkin käsittelen pääluvussa neljä alaluvussa yksi, sen verran kuin päälähteeni sisäisen logiikan ja ymmärtämisen kannalta on olennaista.

3.1. Keskiajan teologien demonologia

Keskiajan demonologian yksi vaikuttavimpia ajatteliijoita oli jo edellä mainittu Pseudo-Dionysios Areiopagitalainen. Hänen demonologiansa perustui ensisijaisesti hänen kehittelemäänsä enkelioppiin, josta hän kirjoitti teoksessaan *De caelestica hierarchica*.¹³⁵ Teoksessa kuvataan, ettei enkeleillä ole lainkaan fyysistä tai materiaalista olomuotoa ja että enkeleillä on myös hierarkkinen järjestelmä, jonka piirissä ne operoivat.¹³⁶ Nämä kummatkin ajatukset jäivät jokseenkin vallitseviksi näkökannoiksi koko keskiajalle, ensin Johannes Scotus Eriugenan (n. 815 — 877) käännösten kautta ja myöhemmin Hugo Pyhä-Viktorilaisen (1096 — 1141) kommentaarien muodossa. Hugon oppilas Richard Pyhä-Viktorilainen (k. 1173) kommentoi myös Pseudo-Dionysioksen tekstejä ja totesi, että mikäli Uuden testamentin todistus on totta, tarkoittaa se, että ihmisessä voi olla monta demonia samaan aikaan. Tämän hän perusti toisessa pääluvussa mainittuun Luukkaan evankeliumin kohtaan, jossa riivatun miehen sisällä oli 'legioona'. Koska legioona oli hänen mukaansa yhteensä 6666 yksilöä, oli tästä pääteltävissä, ettei tällainen joukko voinut olla ihmisessä muutoin kuin materiattomassa muodossa.¹³⁷ Keskiajalla myös ajateltiin, että koska langenneita demoneja on lähtökohtaisesti enemmän kuin ihmisiä ja yksikään demoni ei vietä aikaansa toimettomana, on tällöin loogista, että jokaista ihmistä riivaa samanaikaisesti useampi demoni.¹³⁸ Albert Suuri (1200 — 1280) kuitenkin pyrki vielä alleviivaamaan, että demonien todellisen lukumäärän tietää vain Jumala, eikä ole soveliaista yrittää arvailla niiden tarkkaa lukumäärää.¹³⁹

¹³⁵ Pseudo-Dionysioksen taivaallinen hierarkia koostui kolmesta erillisestä enkeleiden hierarkiasta, joista jokaisessa oli kolme erillistä alajaottelua, eli kuoroa: 1) serafit, kerubit ja valtaistuimet, 2) herruudet, vallat ja voimat, 3) hallitukset, arkkienkelit ja enkelit. Myös demoneilla oli vastaavat hierarkiansa ja yhdeksän kuoroansa: 1) epäjumalat, väärät profeetat sekä vääryyden ja vihan välineet, 2) pahuuden kostajat, petkuttajat ja sotaväet, 3) vainolaiset, kantelijat sekä kiusaajat ja viettelijät. Tämä jaottelu sai keskiajalla kannatusta, mutta ei kuitenkaan ollut kaikkien teologien allekirjoittama. Ks. Valk 1997, 68—70.

¹³⁶ Iribarren & Lenz 2008, 2.

¹³⁷ Cohn 1975, 68.

¹³⁸ Cohn 1975, 70.

¹³⁹ Valk 1997, 66.

Saksalainen sistersiläisapotti Richalmus (k. 1219) kirjoitti teoksen demonien toiminnasta ja pahantahtoisuudesta, jossa hän perusti näkemyksensä suoraan Pseudo-Dionysioksen taivaalliseen hierarkiaan ja katsoi sen koskevan myös demoneja. Hänen mukaansa jokaisella luostarilla on oma demonilaumansa, jonka tarkoitus on riivata vain ja ainoastaan siellä eläviä hurskaita kristittyjä. Demoneita oli myös niin suuri määrä, että ne käytännöllisesti katsoen täyttivät koko ihmistä ympäröivän ilman (tässä hän palasi varhaiskristilliseen ajatukseen demoneista ilmassa liikkuvina henkinä). Oli myöskin täysin mahdotonta, että ihmistä riivaisi kerrallaan vain yksi demoni ja hän käytti vertausta, jossa ihminen on demonien ympäröimänä samalla tapaa kuin, jos hän sukeltaisi veteen. Demonit olivat Richalmukselle myös äärimmäisen väkivaltaisia ja hän katsoi, että ihmisen on mahdotonta selvittää demonien hyökkäyksistä hengissä ilman Jumalan armoa. Richalmus itse jopa väitti näkevänsä pieniä demoneja aina sulkiessaan silmänsä, sekä kuulevansa demonien puhetta silloin, kun luostarin hiljaisuus ja mietiskely keskeytyi — esimerkiksi linnunlaulun tai toisen munkin yskäisyn takia. Richalmus itse oli myös jatkuvasti demonien kiusauksen alainen: milloin demonit saivat hänet oksentamaan juuri vastaanotetun ehtoollisleivän, milloin nukahtamaan pyhien tekstien ääreen, milloin turvottamaan hänen mahansa kipeäksi ja niin edelleen.¹⁴⁰

Fransiskaankolastikko Bonaventuran (1221 — 1274) mukaan demonit taas pystyvät näkemään kauas tulevaisuuteen sellaisissa asioissa, joita ei määrää enkelien tai ihmisten vapaa tahto, vaan syy-seuraus-suhde. Tästä seuraa se, että demonit pystyvät uskottelemaan ihmiselle omaavansa kykyjä ennustaa tulevaisuutta, koska ne näkevät näiden tapahtumien lopputulokset aikaisemmin kuin ihminen. Lisäksi, koska demonit eivät ole sidottuja vain yhteen paikkaan, ne voivat paljastaa ihmiselle asioita, jotka ovat tapahtuneet jossakin kaukana juuri samaisella hetkellä, ja näin myös luoda illuusion tulevaisuuteen sijoittuvasta tiedostaan.¹⁴¹

Vaikka enkeleiden katsottiin olevan ruumiittomia olentoja, eli ajatuksen rinnalla kuitenkin käsitys siitä, että demonit voivat joissakin tietyissä tapauksissa ottaa myös ruumiillisia muotoja. Tätä ajatusta ajoi jo Hieronymus, joka ajatteli, että demonit voivat ottaa jonkin hirviömäisen olomuodon, jonka ihminen voi kokea kaikilla aisteillaan. Hänen aikanaan kerrottiin myös legendaa, jossa piispa

¹⁴⁰ Cohn 1975 71—72; Valk 1997, 67.

¹⁴¹ Valk 1997, 60.

Marcellus (300 — 400-luvun vaihe) yritti polttaa pakanajumala Jupiterin temppelin, mutta temppelissä asunut musta demoni saapui aina paikalle ja talloi tulen sammuksiin. Myös piispa Gregorius Suuri (n. 540 — 604) kirjoitti teoksessaan *Dialogit* pyhimysten elämänvaiheista ja hyvin usein näihin legendoihin liittyi myös ruumiilliset demonit, jotka kiusasivat ja piinasivat kristittyjä. Gregoriuksen kertomuksista nousee myös pitkälle keskiajalle säilynyt käsitys, jossa paholaisen nähtiin olevan musta, alaston ja ryppyisen ihon peittämä.¹⁴² Tämän voi todentaa niin Caesarius Heisterbachilaisen 1200-luvun alussa kirjoittamasta legendasta *Dialogus Miraculorum*¹⁴³, kuin vaikkapa Irlannin Kilkennyssä vuosina 1324—1325 käytyjen noitavainojen aineistosta. Näissä molemmissa demoni ilmestyy ihmiselle mustan miehen hahmossa. Hahmo saattoi olla jollakin tavalla tummanpuhuva mies, mutta joskus myös selkeästi tummaihoisen.¹⁴⁴ Demonin olomuoto saattoi olla myös äärimmäisen viettelevä, kuten kaunis nainen tai komea sotilas.¹⁴⁵

Keskiajan kuluessa Saatana ja demonit saivat siis lähes kaikkivoipaisia olomuotoja.¹⁴⁶ Yhtäältä ne pystyivät kiusaamaan ihmistä sielullisesti ja johtamaan hänet harhaan, mutta myöskin esiintymään materialistisessa muodossa ja saada vahingoitettua ihmistä joko väkivalloin tai possessiossa. Ensimmäisen vuosituhannen loppupuolella elänyt Veronalainen piispa Ratherius (887/890 — 974) kuitenkin pyrki opetuksessaan painottamaan, että vaikka demonit voisivatkin saada erilaisia olomuotoja, ovat ne kuitenkin yhä edelleen Jumalan sallimuksesta riippuvaisia. Hän halusi riisua turhaa hysteriaa demonien ympäriltä, koska vaikutti siltä, että jopa papiston keskuudessa demonit saivat voimia, jotka olivat jo Jumalan veroisia. Kuitenkin ajateltiin yleisesti, että Jumala jollakin tavalla rajoittaa demonien toimintaa, koska ketään ei pystynyt pakottamaan syntiin ja samanaikaisesti pyhät ihmiset pystyivät vastustamaan minkälaista kiusausta tahansa. Demonit kuitenkin saivat keskiajan kuluessa voimakkaampia ilmenemismuotoja, olivat kaikkialla läsnä ja ihmisen kyky vastustaa demonien toimintaa oli jokseenkin olematonta. Demoneiden nähtiin olevan äärettömän

¹⁴² Cohn 1975, 69.

¹⁴³ Katajala-Peltomaa 2004, 78.

¹⁴⁴ Marko Nenonen tulkitsee noitavainojen mustien miesten olevan selkeästi tummaihoisia ihmisiä etsiköimällä Irlannin noitavainotapauksen ”Demoni tuli neekerin hahmossa”. Ks. Nenonen 2006, 52—54.

¹⁴⁵ Cohn 1975, 70; Katajala-Peltomaa 2004, 82.

¹⁴⁶ Keskiajan ihmisen demoniuskkoa on joskus sanottu ’latentiksi manikealaisuudeksi’, koska vaikka kirkko virallisesti ei hyväksynytäkään manikealaista opetusta, jossa maailmankaikkeuden hyvä ja paha ovat samassa suhteessa vastakkain, eli tämän tyylinen ajattelu silti vahvasti tavallisen ihmisen mielessä. Ks. Katajala-Peltomaa 2004, 80.

pahoja, johtavan ihmistä harhaan valheillaan ja yrittävän jatkuvasti saada ihmistä luopumaan uskostaan.¹⁴⁷

Myös possessioon alettiin liittää entistä vakavampia piirteitä ja magiasta alkoi muodostua myös possession välikappale. Caesarius kertoo esimerkiksi legendan apostolien aikaan eläneestä viisivuotiaasta pojasta, jonka sisälle oli mennyt demoni hänen juotuaan maitoa. Demonin oli vaivannut poikaa koko hänen kasvuikänsä ja oli lähtenyt vasta, kun Paavali ja Pietari olivat ajaneet hengen ulos pojasta tämän ollessa jo aikuinen mies. Toinen kertomus kertoi papista, jolla oli aivan äärimmäisen kaunis lauluääni. Kuitenkin seurakunnassa vierailevan toisen papin kuullessa tätä laulua, hän alkoi epäillä sen lähdeä. Hän suoritti laulavalle papille eksorkismin ja sai huomata, kuinka demoni lähti tästä tämän ruumiin liyhistyessä maahan. Demonin oli siis jo jonkin aikaa pitänyt papin kuollutta ruumista elossa.¹⁴⁸

Demonitarinat alkoivat siis saada jo selkeitä kauhukertomusten piirteitä ja siirtymään vain kauemmaksi todellisesta elämästä. Huomionarvoista kuitenkin on, että Paholainen pystyi riivaamaan vain ihmisen ruumiin, mutta possessiossakin ihmisen sielu pysyi puhtaana. Tämä nousi ajatuksesta, jossa vain Jumalan Henki pystyi asuttamaan ihmisen sielua. Demonit pystyivät kuitenkin katkaisemaan sielun ja ruumiin yhteyden, josta seurasi, että ihmiset käyttäytyivät kuin hullut. Demonin sijaintipaikaksi ajateltiin ihmisen ruoansulatuselimistöä, jossa muukin ”saasta” sijaitsi ja itse possession hetki saattoi olla hyvin konkreettinen — demoni saattoi mennä esimerkiksi korvasta sisään. Myös manauksen hetki saattoi olla näkyvä ja kertomuksissa demonin on nähty poistuvat ihmisestä esimerkiksi suun kautta oksennuksen mukana. Keskiajalla riivattuihin liitettiin myös ajatus ”viattomasta sielusta”, eli possession ei katsottu johtuvan minkäänlaisesta vapaaehtoisesta kanssakäymisestä paholaisen kanssa. Riivatut eivät myöskään syyllistyneet niihin synteihin mitä demoni laittoi heidät riivauksen aikana tekemään. Tämä käsitys on hyvin yhtenevä nykyisen katolisen kirkon opetuksen kanssa.¹⁴⁹

Keskiajalla alkoi myös yleistyä ajatus demonien liittämisestä synteihin ja ripittäytymiseen. Vaikka synti oli vieläkin ihmisen itsensä aiheuttamaa ja Augustinuksen muotoileman opin mukaan ”kaikkea sitä, mikä erottaa meidät Jumalan tahdosta”, alettiin demonien nähdä olevan syntien takana olevia

¹⁴⁷ Cohn 1975, 70; Katajala-Peltomaa 2004, 82.

¹⁴⁸ Cohn 1975, 71.

kiusajia. Demonit tiesivät ihmisen synnit ja ilman asianmukaista ripittäytymistä ja katumustekoja muistivat ne ja piinasivat niistä. Ilman rippiä myös Jumala muisti ihmisen synnit ja ilman katumusta rankaisi niistä. Jos ihminen ei käynyt ripittäytymässä, oli suuri vaara, että demoni jatkuvasti muistutti ihmistä tehdyistä synneistä ja pahimmillaan jopa ohjasi niihin uudelleen. Toisaalta taas kerran Jumalalta anteeksisaadut synnit hävisivät myös demonien muistista, koska ne olivat siellä vain Jumalan sallimuksesta. Demonit saattoivat myös kansanuskon tarinoissa olla paljastamassa salaisia syntejä ja näin saattaa ihmiset epämiellyttävään asemaan omassa yhteisössään. Näin vaikutti olevan erityisesti, jos synnit koskivat jollakin tavalla seksuaalisuutta, esimerkiksi esiaviollista seksiä.¹⁵⁰

Ihmisillä oli kuitenkin mahdollisuuksia välttää demonien kiusauksia, koska vaikka demonit olivatkin voimakkaita, oli kuitenkin jokaisen oman harkinnan ja vallan varassa lähtikö elämään syntistä elämää. Demoneihin tehoi myös ripin lisäksi erittäin hyvin perinteiset rukoukset ja vaikkapa Ave Marian lausuminen. Myös ristinmerkki ja reliikit olivat voimakkaita demonien karkottajia.¹⁵¹ Ihmiset käyttivätkin näitä keinoja ahkerasti hyväkseen, koska samaan aikaan kirkolla oli äärimmäisen vahva ote siitä mielikuvasta mihin ihmiset joutuvat, jos kuolevat synteinensä. Helvetin kauhut ja piina olivat keskiajan ihmiselle aivan käsin kosketeltavia ja jokaiselle kardinaalisynnille löytyi helvetissä oma karsinansa. Demonit olivat myös niitä, jotka hoitivat helvetissä kadotettujen sielujen piinaamisen, ja mikäli ne tiesivät ihmisen katumattomat ja salaiset synnit, ne piinasivat ihmistä juuri niillä.¹⁵²

3.1.1. Tuomas Akvinolainen ja skolastiikan demonologia

Kuten edellä on jo mainittu, *Malleus Maleficarum* kirjoittaja Heinrich Kramer oli dominikaanimunkki ja hänen sääntökuntansa suurin ajattelija oli ehdottomasti Tuomas Akvinolainen. Tämän takia Akvinolaisen ajattelu ansaitsee mielestäni oman alalukunsa kaikkien muiden keskiajan teologien joukossa, koska ilman sitä on vaikea ymmärtää Kramerin argumentointia. *Malleus Maleficarum* on leimallisesti dominikaanisen sääntökunnan sisällä syntynyt teksti, mutta se ei tarkoita, että sen sisältö olisi sama asia kuin koko sääntökunnan ajattelu

¹⁴⁹ Katajala-Peltomaa 2004, 88—89.

¹⁵⁰ Katajala-Peltomaa 2004, 85—87.

¹⁵¹ Katajala-Peltomaa 2004, 84.

noituudesta ja demonologiasta. Sääntökunnan sisällä, esimerkiksi Espanjassa, Italiassa ja Ranskassa, suhtauduttiin hyvinkin eri tavalla siihen kuinka noituutta ilmiönä pitäisi käsitellä, eikä *Malleus Maleficarum* ollut sääntökunnan sisällä täysin auktoritatiivinen teksti, toisin kuin esimerkiksi Akvinolaisen omat kirjoitukset.¹⁵³ Kuitenkin esimerkiksi professori George L. Burr on sitä mieltä, että kaiken *Malleus Maleficarum* argumentoinnin takana olisi Akvinolaisen ajattelu ja että hän olisi sitä kautta myös osasyylinen kaikkeen siihen, mitä teoksen julkaisun jälkeen tapahtui.¹⁵⁴ On väite faktaa tai ei, Akvinolaisen ajattelu oli ja on teoksen ymmärtämisen kannalta merkittävässä roolissa.

Akvinolainen kirjoitti paljon enkeleistä, mutta ei niinkään paljon demoneista. Kuitenkin hänen angelologiset formulansa pitivät paikkansa myös demonien kohdalla ja ne piti osata vain siirtää oikeaan kontekstiin. Akvinolainen oli itseasiassa yksi ensimmäisiä teologeja, joka systemaattisesti käsitteli sitä mitä enkelit ovat. Ennen häntä teologian tekeminen oli tavoiltaan erilaista, eikä vastaavaa yliopistotason systematisointia oltu juurikaan nähty. Tästä syystä johtuen Akvinolaisen tapa luoda demonologista ajattelua oli verrattain uutta ja siihen vaikuttivat suuresti kaksi taustatekijää: 1) vuonna 1215 järjestetty neljäs lateraanikonsiili, jossa ensimmäistä kertaa virallisesti linjattiin siitä, mikä Paholainen kristinuskon uskomusjärjestelmässä on¹⁵⁵ ja 2) Anselm Canterburlaisen (1033/1034 — 1109) teos *De casu diaboli*, joka käsitteli ehkäpä ensimmäistä kertaa Paholaisen lankeemusta myöhäiskeskiajan skolastisesta perspektiivistä käsin, mutta hyvin rajallisesti ja enemmän painottuen Kristuksen uhrin välttämättömyyteen suhteessa Saatanan valtaan maailmassa. Akvinolaisen ajattelun taustalla oli myös Petrus Lombarduksen (n. 1100 — 1160) *Sentenssit*, *Quatuor libri sententiarum*, joihin Akvinolainen otti kantaa kirjoittamalla niihin kommentaareja, mutta jotka puhuivat Paholaisesta ja demoneista hyvin vähän suhteessa teoksen laajuuteen.¹⁵⁶

Anselmin teoksessa pureuduttiin demonien osalta kysymykseen siitä, millaista oli demonien synty ja millaista oli niiden vapaa tahto. Jos Saatanan synty oli se, että hän tahtoi olla Jumalan vertainen, kuinka se on mahdollista? Eikö ole täysin mahdotonta, että luotu olento — varsinkin sellainen, jolla on paljon enemmän taivaallista tietoa kuin vaikkapa ihmisellä — haluaisi olla Luojansa

¹⁵² Katajala-Peltomaa 2004, 88.

¹⁵³ Broedel 2003, 10.

¹⁵⁴ Robbins 1959, 28.

¹⁵⁵ Katajala-Peltomaa 2004, 79.

vertainen? Enkelit eivät myöskään Anselmin mukaan tunne minkäänlaisia ruumiillisia impulsseja, joten oliko heidän lankeemuksensa täten vain sielullista? Mikä sen hyöty tällöin oli? Miksi myöskään kaikki enkelit eivät langenneet, vaan osa kykeni vastustamaan kiusausta ja osa taas ei? Loiko Jumala osan enkeleistä heikommiksi kuin toiset — tai suorastaan pahoiksi? Tällöinhän enkelien lankeemus olisi Jumalan syytä, eikä Saatanan.¹⁵⁷

Kaikista hyvistä kysymyksistä huolimatta Anselm ei anna kovinkaan paljon vastauksia, ja tähän epäkohtaan Akvinolainen halusi tarttua. Hänen ehkäpä tunnetuin pahuutta ja demonologiaa käsittelevä teoksensa on hänen elämänsä loppupuolella kirjoittama *De malo*, jonka syntyajankohta on mahdollisesti vuosi 1272.¹⁵⁸ Teos käsittelee aihetta Tuomaan oman *Summan* ja Lobarduksen Sentenssien kommentaarien kautta, ja se jakautuu hyvin samankaltaisiin kysymyksiin kuin enkeltenkin kohdalla, mutta yrittää pitäytyä ensisijaisesti demoneissa ja pahuudessa yleisemmin. Teos koostuu viidestä kvestiosta, jonka alla käsitellään erilainen määrä artikloja, kuten esimerkiksi ovatko demonit luonnostaan pahoja, tahtoiko Paholainen olla todella Jumalan kaltainen, voivatko demonit muuttaa mieltänsä, koska niillä on vapaa tahto, kuinka demonit tietävät tulevaisuuden, voivatko demonit ottaa jonkin fyysisen muodon ja niin edelleen.¹⁵⁹ Teos käsitteli jo aikanaan äärimmäisen kiistanalaista aihetta, eikä se suinkaan saanut heti kirkon virallisen opetuksen statusta. Esimerkiksi fransiskaanit ja erityisesti William de la Mare (k. 1290) kritikoivat Akvinolaisen kirjoituksia suuresti. Akvinolaisen kirjoitukset saivat myös kritiikkiä siitä, että hänen demonologiansa vaikutti saaneen enemmän vaikutteita antiikin filosofeilta ja filosofiasta, kuin kirkkoisilta ja teologiasta. Tätä mieltä oli esimerkiksi fransiskaaninmunkki Petrus Joannis Olivi (1248 — 1298).¹⁶⁰

Akvinolainen pohti myös kysymystä siitä, olivatko demonit todella täysin ruumiittomia olentoja. Kysymys saattaa kuulostaa omituiselta ottaen huomioon jo vuosisatoja vallinneen konsensuksen siitä, että demonit ovat langenneita enkeleitä ja tätä kautta ruumiittomia henkiä, mutta tämä ”itsestään selvä” vastaus oli kuitenkin vain yleisin vastaus, eikä Akvinolainen täysin poissulkenut mahdollisuutta, etteikö demoneilla ja langenneilla enkeleillä olisi voinut olla lankeemuksen hetkellä jonkinlainen ruumiillinen muoto. Tämä johtui pääasiassa

¹⁵⁶ Boureau 2006, 95; Bamberger 2006, 202.

¹⁵⁷ Bamberger 2006, 203.

¹⁵⁸ Boureau 2006, 95.

¹⁵⁹ Boureau 2006, 95—96.

Augustinuksesta, joka oli katsonut, että demoneilla todella on ruumis — se on vain äärimmäisen hienoa ja tiivistynyttä ilmaa, joka saa materiaalisen muodon.¹⁶¹ Lisäksi ajatusta myllersi Johannes Damaskolaisen (n. 676 — 749) vaikutus, jonka mukaan osa demoneista ei tullut taivaallisen hierarkian joukoista, vaan niistä joukoista, joilla on valtaa vain maallisiin asioihin. Tämän takia ne eivät myöskään voi olla täysin ruumiittomia.¹⁶²

Epäselvyydestä ja epävarmuudesta huolimatta tutkimus antaa kuitenkin ymmärtää, että Akvinolainen olisi ymmärtänyt demonit ruumiittomina henkinä ja viitannut demonien ruumiillisuuteen vain tilanteissa, joissa ne ilmenevät ihmiselle näkyvässä muodossa.¹⁶³ Hän esimerkiksi näki Augustinuksen tapaan, että enkelten ilmestyessä ihmiselle näkyvässä hahmossa, on niiden ruumis tullut näkyväksi vain tiivistyneestä ilmasta.¹⁶⁴ On kuitenkin hieman epäselvää, oliko tämä muoto hänen mielestään todellinen ja materiaalinen, vai oliko kyseessä enemmänkin jonkin sortin illuusio? Nähtävästi hän kannatti enemmän tapahtuman illuusioluonnetta, mutta piti kumpaakin tapaa mahdollisena ainakin osin.¹⁶⁵

Akvinolaisen demonologiasta voidaan muutenkin sanoa varmuudella ehkä vain noin kourallinen asioita ja kaikki muu on enemmän tai vähemmän tulkintaa. Pähkinänkuoressa hänen ajattelunsa näyttää seuraavalta:

- 1) Akvinolaisen mukaan demonit olivat luotuja olioita, joilla on vapaa tahto, kuten myös enkeleillä. Tästä seurasi se, että niistä pystyi saamaan tietoa myös luonnollisen tiedon perusteella. Demonit olivat tämän takia myös samojen luonnonlakien alaisia kuin muukin universumi, joten niiden toimintaa pystyttiin seuraamaan tältäkin osin. Tämän argumentin hän perusti niin Raamattuun, traditioon, Aristoteleen kirjoituksiin ja tapauskertomuksiin. Kuitenkaan hän ei kovin kattavasti avannut sitä, kuinka näkymättömät ja ruumiittomat henget, jotka pystyvät liikkumaan paikasta paikkaan äärettömän nopeasti, ovat samaan aikaan universaalien luonnonlakien alaisia, koska kuitenkin rikkoivat niitä jatkuvasti. Nähtävästi Akvinolaisen käsitys luonnonlaeista oli vielä keskiaikaisesti virittynyt ja erilainen kuin modernissa perspektiivissä olemme tottuneet ajattelemaan.

¹⁶⁰ Boureau 2006, 96.

¹⁶¹ Kelly 2006, 244.

¹⁶² Boureau 2006, 99.

¹⁶³ Foster 1968, XXIV.

¹⁶⁴ Seppälä 2003, 67.

¹⁶⁵ Robbins 1959, 28—29.

- 2) Edellä mainitusta Akvinolainen myös päätteli, että demonien toiminta on hyvin ennustettavissa, koska sitä pystyy havainnoimaan empiirisesti. Oli mahdollista ymmärtää demonien ajattelua, älykkyyttä, rajoituksia ja tunne-elämää — jopa seksuaalisuutta! Hänen ajattelustaan tuntui häviävän kokonaan Paholaisen ja demonien mysteeriluonnetta kartoittava aspekti. Itse lisäksi näen, että Akvinolaisen ajattelussa vapaan tahdon ja ennustettavuuden välillä tuntuisi olevan jonkinlainen jännite, koska vapaan tahdon pitäisi luoda ennustettavuudelle hyvin suuri mahdollisuus poikkeamaan. Tähän kysymykseen Akvinolainen ei kuitenkaan vastaa.
- 3) Akvinolaiselle näytti myös olevan selkeää, että demonit ovat universaalissa ja luodussa hierarkiassa jossakin Jumalan ja ihmisen välissä. Tässä samassa tasossa oli kaikki enkelten kaltaiset olennot ja koska enkeleistä oli mahdollista saada eksaktia tietoa, oli se myös mahdollista demonien kohdalla.
- 4) Demoneilla oli helvetissä enkelten hierarkian kaltainen hierarkinen järjestelmä.¹⁶⁶
- 5) Akvinolainen myönsi, että demonien kyvyt ja kapasiteetti ovat paljon ihmisen kykyjä suuremmat. Tämä teki niistä siis myös pelottavia ja vaarallisia.
- 6) Enkelit eivät Akvinolaisen mukaan olleet yksilöolentoja, koska niiltä puuttuu aine, joka määrittää yksilön. Enkeleillä on vain muoto. Jokainen enkeli on oma lajinsa, eikä toista samanlaista enkelin lajia ole. Sama koskee demoneja. Akvinolaisen mukaan siis esimerkiksi Beelzebub ei ole yksittäisen demonin nimi, vaan sen laji.
- 7) Hänen mukaansa niin enkelit kuin demonitkin eivät ole ikuisia olentoja, vaan niiden elinaika on ihmiselle käsittämätön ja Jumalan päättämä ”enkeli aika”.¹⁶⁷
- 8) Hän ei myöskään tunnustanut minkäänlaisten kansanuskomusten mukanaan tuomia voimia tai olentoja (esimerkiksi keijuja, ihmissusia, peikkoja, Succubuksia¹⁶⁸ ja niin edelleen) erillisinä olioina, vaan näki,

¹⁶⁶ Valk 1997, 80.

¹⁶⁷ Seppälä 1995, 81.

¹⁶⁸ *Incubus* ja *Succubus* ovat mies- ja naispuoliset demonit, jotka tuntevat seksuaalista vetovoimaa vastakkaista sukupuolta olevaan ihmiseen. Ne esiintyvät yleensä viettelevässä hahmossa, tarkoituksenaan saada ihminen lisääntymään kanssaan ja sortumaan haureuteen. Kyseiset entiteetit tulkitaan yleensä olevan yksi ja sama demoni, joka vain kykenee ilmiintymään kahdessa eri muodossa. Katsottiin myös, että kyseinen demoni voi halutessaan olla kanssakäymisessä vain yhden tietyn noidan tai velhon kanssa, ja tällöin kyseessä on noidan oma *magistellus*, ’apupiru’.

että kaikki nämä tulevat samasta demonisesta lähteestä.¹⁶⁹ Hän ei kieltänyt niiden olemassaoloa suoraan, mutta painotti niiden todellista taustasyitä.¹⁷⁰ Tämä liittyi kysymykseen demonien manifestoitumisen illuusioluonteesta.

- 9) Enkelit pystyvät vaikuttamaan taivaankappaleiden liikkeisiin ja niiden kautta ihmisten elämään. Sama koskee demoneja ja *Malleus Maleficarum* antaakin esimerkkejä tapauksista, joissa noidat ovat demonien vaikutuksella pystyneet vaikuttamaan sääilmiöihin ja sitä kautta saamaan aikaan vahinkoa kanssaihmisille.¹⁷¹ Demonit pystyivät esimerkiksi nostattamaan myrskyjä.¹⁷²
- 10) Enkelit ja demonit olivat Akvinolaisen mukaan sukupuoleettomia ja sama koskee demoneita.¹⁷³ Esimerkiksi Succubuksen ja Incubuksen kohdalla kyse on vain manifestaatiosta, jolla ei ole mitään tekemistä todellisen sukupuolen kanssa, koska sama demoni pystyy myös ilmiintymään eläinhahmossa. Enkelit ja demonit eivät myöskään lisäänny sanan varsinaisessa merkityksessä, ja tämä osaltaan aiheutti Akvinolaiselle ongelman, koska hänen mukaansa kuitenkin näytti siltä, että demonit voivat joissakin tapauksissa siirtää lapsen ihmisen kanssa.¹⁷⁴ Tässä hän kuitenkin kallistui ajattelemaan edeltäjiensä tavoin, että demoni vain siirtää varastamaansa miehen siemennestettä hedelmöittääkseen naisen.¹⁷⁵
- 11) Demonit pystyivät tietyn rajoituksen kuljettamaan ihmisiä ilmassa ja tämä oli erityisen merkittävää myöhemmissä tapauksissa, joissa noidat lensivät sapattiin. Akvinolainen itse oli ottanut ajatuksen Albert

Demoni piinasi myös pyhiä ihmisiä ja erityisesti niitä jotka elivät askeesissa, tuomalla heidän mieleensä seksuaalissävyytteisiä ajatuksia ja kuvia. Demonien katsottiin myös kykenevän lisääntymään ihmisen kanssa, mutta vain välillisesti. Caesarius Heisterbachilainen ja Bonaventura esimerkiksi ajattelivat, että Succubus-demonit keräävät miehiltä siemennestettä yöllisten siemensyöksyjen tai masturbaation välityksellä ja tämän jälkeen käyvät asettamassa sen naispuolisen henkilön sisälle. Kanssakäyminen demonin kanssa katsottiin sodomiaan verrattavaksi synniksi ja siitä sai ankarimman mahdollisen rangaistuksen, eli yleisimmin kuoleman. Ks. Robbins 1959, 254—259, 490—492; Summers 1926, 91.

¹⁶⁹ Sama myös Kramerilla, joka näkee, että esimerkiksi metsänpeikot ovat todellisuudessa Incubus-demoneja. Ks. MM I/3; MMS, 32.

¹⁷⁰ Broedel 2003, 43—44.

¹⁷¹ Seppälä 1995, 81.

¹⁷² Robbins 1959, 29.

¹⁷³ Seppälä 2003, 67.

¹⁷⁴ Bailey 2015, 366.

¹⁷⁵ Broedel 2003, 44; Bailey 2015, 366—367.

Suurelta, joka näki, että Saatanan kiusatessa Jeesusta vuoren huipulla oli tämä joko kantanut tai lennättänyt Jeesuksen sinne.¹⁷⁶

- 12) Kuten edellä on mainittu, näki Akvinolainen, että demonit pystyvät myös ”tiivistämään ilmaa” ja näin saamaan itselleen jonkinlaisen näkyvän muodon.

3.1.2. Danten Inferno ja demonologia

Keskiajan demonologiaan on myös äärimmäisen kiinteästi liittynyt erilaiset demonien kuvaukset. Vaikka teologian saralla demoneista ei välttämättä saatukaan kasaan kovinkaan systemaattista ja yhtenäistä kokonaisuutta ja ajatukset demonien ympärillä olivat suurillakin ajattelijoilla paikka paikoin yksittäisiin kysymyksiin pureutuvia, eli kuitenkin kansan ja taiteen keskuudessa aivan omanlaisensa demonologia, joka sai vaikutteita vahvasti niin kansanuskomuksista kuin ihan silkasta mielikuvituksesta. Keskiajalla ihmistä opetettiin kuvien avulla, koska kirkon kieli oli latina, jota oppimaton kansa ei ymmärtänyt. Kansaa opetettiin myös tarinoiden ja suullisen taiteen avulla ja tähän saumaan Danten runoteos Jumalainen näytelmä osuu erinomaisesti — erityisesti siksi, että sen alkuperäinen kirjoituskieli oli latinan sijasta Firenzessä tuolloin puhuttu Toscanan alueen kieli, josta myöhemmin kehittyi Italian kirjakieli. Teos on suuri vertauskuvallinen runoelma myöhäiskeskiajan maailmankuvasta, johon liittyivät kiinteänä osana Jumala, Paholainen, synty, autuus, taivas, helveti, antiikki, antiikin filosofia, astrologia, taruolennot ja kansanuskomukset.¹⁷⁷

Dante kirjoitti teoksensa 1300-luvun alkupuolella, mutta tarkkaa vuotta ei tiedetä.¹⁷⁸ Joissakin tutkimuksissa kirjoitusajankohdaksi on veikattu vuosien 1310 ja 1320 väliä.¹⁷⁹ Kuitenkin on varmaa, että hän on kirjoittanut Näytelmän jossakin vaiheessa maanpakonsa aikana, johon hän joutui otettuaan osaa Firenzessä vallinneisiin levottomuuksiin ja valtataisteluihin, joiden osapuolina olivat keisarin ja paavin joukot. Dante joutui maanpakoon kuolemanrangaistuksen uhalla ja vaikka hänen rangaistustaan lievennettiin myöhemmässä vaiheessa, ei hän koskaan palannut Firenzeen.¹⁸⁰

Näytelmän sisältö on kuvaus sielun matkasta kuoleman jälkeen, ja tällä matkalla toteutuu joko palkitseva tai rankaiseva oikeus. Ajatus perustui aikansa

¹⁷⁶ Robbins 1959, 28.

¹⁷⁷ Seppälä 1995, 183—184.

¹⁷⁸ Tuulio 2013, VI.

¹⁷⁹ Seppälä 1995, 183.

katoliseen teologiaan, jonka mukaan ihminen viettää iäisyytensä joko taivaassa tai helvetissä riippuen siitä onko hän toiminut vapaasta tahdostaan oikein vai väärin. Teos on jaettavissa kolmeen eri osaan, joiden nimet tulevat kuoleman jälkeisistä olotiloista¹⁸¹: *Inferno* (helveti), *Purgatorio* (kiirastuli) ja *Paradiso* (Paratiisi). Runoelman päähenkilön matka käy kaikkien näiden läpi aloitettaen helvetistä ja päädyttään kiirastulen kautta paratiisiin. Tämä oli suhteellisen yleinen näkemys keskiajan katolisessa teologiassa, jossa kiirastulen nähtiin olevan välttämätön askel kohti taivaallista autuutta. Poikkeuksen Näytelmän päähenkilöön nähden teki se, että todellisessa elämässä ja teologiassa ne sielut jotka pääsevät taivaaseen eivät kulkeneet helvetin läpi ja toisaalta helvettiin joutuvat sielut eivät kokeneet kiirastulen puhdistavaa tulta.¹⁸²

Danten teos ei tiukassa merkityksessä ole teologinen analyysi demonologiasta, vaikka se sisältääkin loputtoman määrän teologisia viittauksia ja symboleja Raamatun maailman ollessa Dantelle hyvin tuttu.¹⁸³ Sitä ei myöskään koskaan ole tarkoitettu pelkästään teologiseksi teokseksi, vaan se sisältää lähes lukemattoman määrän erilaisia tasoja. Näytelmää on aikojen saatossa tulkittu niin alkukielen analyysin avulla, filosofisesta sisällöstä käsin, henkilöiden indentifioinnin kautta, aikansa poliittisen ilmaston kautta, uskonnollis-eettisen sanoman läpi ja vertauskuvallisuuden analysoinnin kautta.¹⁸⁴ Teos on ennen kaikkea runoelma, jonka analysoimiseksi Dante itse hahmotteli neljä erilaista mallia: 1) kirjaimellinen tulkinta, 2) vertauskuvallinen tulkinta, 3) moraalinen eli tropologinen tulkinta ja 4) pelastusta koskeva eli anagoginen tulkinta. Malli oli käytössä keskiajalla laajemminkin jo pelkästään Raamatuntulkinnallisena tulkintamallina, niin kutsuttuna *quadrigo*-lukutapana.¹⁸⁵

Danten helvettiin liittyy kiinteästi sen kirjaimellisen ja metaforallisen tason välinen yhteys ja jännite. Keskiajan lopussa ne elivät aivan rintarinnan ja vaikka Dante itse ei olisikaan tarkoittanut teoksen kuvaamia helvetin piinoja konkreettisiksi, ne hyvin usein otettiin sellaisina. Jos jossakin helvetin piirissä ihmiset oli haudattu pää alaspäin maahan, edusti tämä keskiajan ihmiselle aivan

¹⁸⁰ Tuulio 2013, VII.

¹⁸¹ T. S. Eliotin (1888—1965) tutkimuksen mukaan Danten helveti, kiirastuli ja taivas ovat ennen kaikkea *olotiloja*, eivät paikkoja, vaikka ne teoksessa paikkoina kuvataankin. Helvetin olotila on olla ilman Jumalan valoa, kiirastulen voi nähdä tilana, jossa ihminen kiihkeästi tahtoo tehdä parannuksen synneistään ja paratiisin olemukseen kuuluu, että ihminen saa kokea Jumalan rauhan ja rakkauden täydellisimmillään. Ks. Tuulio 2013, X.

¹⁸² Seppälä 1995, 186; Maggi 2001, 13.

¹⁸³ Tuulio 2013, XII.

¹⁸⁴ Tuulio 2013, VI.

¹⁸⁵ Seppälä 1995, 184; Tuulio 2013, X.

konkreettista tosiseikkaa, joka tulee tapahtumaan helvetissä tiettyjen syntien tähden. Dantelle itselleen tämä kuitenkin oli myös vain tiettyjen syntien äärimmäisyyden muoto ja vaikka syntisten piina saikin mitä mielikuvituksellisimpia muotoja, olivat kuvaukset aina enemmän tai vähemmän kärjistettyjä.¹⁸⁶ Tämä on mielestäni tärkeä seikka siksi, että vaikka teoksessa esiintyy hienosyisiä ja syvällisiä tasoja jotka lukija voi halutessaan lukea auki, oli teoksen kirjaimellinen tulkinta kuitenkin kaikkein suosituin lukutapa. Myöskään papisto ei omalla toiminnallaan näyttänyt suuresti vaikuttavan siihen, että tämän tyyppisistä kirjaimellisista mielikuvista olisi kansan keskuudessa päästy eroon.

Danten helvetti sijaitsee suoraan Jerusalemin alapuolella, omaa yhdeksän erillistä piiriä ja kapenee suppilomaisesti kohti maan keskipistettä.¹⁸⁷ Piirejä ennen kertomuksen päähenkilö tapaa runoilija Vergiliuksen (70 eKr. — 19 eKr.) ja matkaa tämän kanssa helvetin esikartanon läpi kohdaten sieluja, jotka Danten mukaan ovat ”pelkureita ja puolueettomia”, eli henkilöitä jotka eivät elämänsä aikana tehneet hyvää eivätkä pahaa. Näiden ihmisten iäisyyskohtalo on tulla ampieisten ja paarmojen pistelemiksi, eikä heitä ota vastaan taivas eikä helvetti.¹⁸⁸ Tämän jälkeen matka jatkuu lautturi Kharonin ohjaamana Akheron-joen yli ja helvetin porteista sisään, joista on luettavissa ehkä teoksen siteeratuin lause: ”*Ken tästä käy, saa kaiken toivon heittää*”. Helvetin piirit jakautuvat tämän jälkeen seuraavasti:

- 1) Ensimmäinen piiri eli *limbus* on jonkinlainen välitila, johon sijoittuvat kastamattomat lapset ja ennen Kristusta kuolleet hyveelliset ihmiset. Näiden ihmisten ainoa synty on perisynty ja tällaisia henkilöitä ovat esimerkiksi antiikin suuret filosofit, runoilijat ja sankarit. He eivät kuitenkaan pääse taivaaseen ja tuntevat siitä pohjatonta surua.¹⁸⁹ Piiri kuitenkin poikkeaa muista piireistä siinä, ettei siellä ole fyysistä tuskaa vaan suhteellisen rauhallista. Limbossa on myös valoa ja vehreyttä, toisin kuin kaikilla muilla tasoilla. Dante on keskiajan teologialle uskollisena sijoittanut kaikki nämä ihmiset helvetin puolelle, koska kaikilta heiltä puuttuu kaste.¹⁹⁰
- 2) Helvetin toisessa piirissä toimii vartijana Kreetan kuningas Minos, joka antiikin tarustossa tunnettiin oikeamielisyydestään, toimien myös

¹⁸⁶ Tuulio 2013, X.

¹⁸⁷ Seppälä 1995, 187.

¹⁸⁸ Seppälä 1995, 187; Tuulio 2013, XIII.

¹⁸⁹ Seppälä 1995, 187.

manalan kuninkaana. Minoksen tehtävänä on määrätä sielut oikeisiin piireihin tehtyjen syntien mukaan. Toinen piiri sisältää synnilliseen rakkauteen sortuneita sieluja, eli esimerkiksi esiaviollisiin suhteisiin ja himoihin langenneita ihmisiä. Näiden piinana on ikuinen pyöriminen toistensa ympärillä, kuitenkin koskaan saamatta koskettaa toisiaan.¹⁹¹

- 3) Kolmannessa piirissä ovat ahmatit ja mässäilijät, jotka makaavat ikuisesti liejussa raesateen piekseminä, samalla ulvoen kuin koirat. Tässä piirissä vastaan tulee myös antiikin kolmipäinen koira Kerberos, joka vahtii ja piinaa piirissä iäisyyttään viettäviä sieluja.¹⁹² Dante sijoitti lihalliset synnit suhteellisen korkealle omassa helvetissään, koska näki, että lihallisia syntejä pahemmat synnit liittyvät jollakin tavalla muuhun kuin ihmisten lihallisiin nautintoihin ja ne ovat siksi ansainneet suuremman piinan.¹⁹³
- 4) Neljännessä piirissä esiintyvät toiset lihallisten syntien harjoittajat ja edellisten vastakohdat: saiturit ja tuhlaajat. Nämä sielut kantavat raskaita taakkoja toisiaan soimaten ja sättien. Täällä tarinan päähenkilö kohtaa myös Pluton, joka antiikin tarustossa nähtiin rikkauden ja vaurauden symbolina. Päähenkilö käy sanaharkkaa Pluton kanssa ja soimaa häntä siitä, että rikkaus on tehnyt hänet liian ylpeäksi ja kertoo tälle kuinka arkkienkeli Mikael on voittanut ylpeyden synnin.¹⁹⁴ Tämä saattaa viitata mahdollisesti ajatukseen siitä, että joko Mikael itse vältti ylpeyden synnin enkeleiden langetessa, tai sitten, että Mikael on voittanut Saatanan, joka on ylpeä.
- 5) Viidennessä piirissä ovat ne jotka vihaavat ja kantavat kaunaa. Vihaiset tappelevat keskenään usvaisella suolla samaan aikaan, kun kaunaiset mumisevat itsekseen suossa nostaen kuplia pinnalle. Danten mukaan tätä piiriä vartoi ”enemmän kuin tuhat taivaasta pudonnutta”, joka viittaa langenneisiin enkeleihin. Tämä on siis ensimmäinen piiri, jossa esiintyy selkeästi demoneja.¹⁹⁵
- 6) Kuudennessa piirissä ovat harhaoppiset ja kerettiläiset. On hyvä huomata kuinka alas helvetissä Dante kerettiläiset asetti, koska noitavainoissa ja

¹⁹⁰ Tuulio 2013, XIII.

¹⁹¹ Seppälä 1995, 187; Tuulio 2013, XIII.

¹⁹² Seppälä 1995, 187.

¹⁹³ Tuulio 2013, XIV.

¹⁹⁴ Seppälä 1995, 188.

¹⁹⁵ Seppälä 1995, 188.

*Malleus Maleficarum*in kirjoituksen aikaan noitia syytettiin ensisijaisesti kerettiläisyyteen verrattavasta pahuudesta. Jos Heinrich Kramer oli Dantensa lukenut, tämä saattoi varmasti vaikuttaa siihen, kuinka hän noidiksi syytettyjä ihmisiä kohteli. Kuudennen piirin sielut makaavat tulisissa haudoissa ja heidän syntinsä oli verrattavissa väkivallan synteihin, harhaoppisuuden ollessa väkivaltaa Jumalaa vastaan.¹⁹⁶

- 7) Seitsemännessä piirissä väkivallantekijät viettävät iäisyytensä kiehuvaassa vedessä. Heitä vartioi antiikin taruston Minotauros, jonka katsottiin olevan myös väkivallan symboli. Piirissä on monenlaisia sieluja ja Dante erotteleekin saman piirin sisälle niin toisia (tyrannit), itseään (itsemurhaajat) kuin Jumalaakin kohtaan (sodomiitit) väkivaltaa tehneet sielut. Tyranneja vartioivat kentaurit, itsemurhaajat ovat jähmettyneet puiksi ja sodomiitit makaavat kuumassa hiekassa tulisateen alla. Dante siis näyttää erottelevan Jumalaa vastaan tehdyn väkivallan kahtena eri asiana, heresiaana ja luonnonvastaisuutena, sijoittaen jälkimmäisen helvetin piireissä alemmas, luultavasti siihen liittyvän seksuaalisen aspektin tähden. Dante myös sijoittaa tähän piiriin koronkiskurit ja rinnastaa heidät niihin sieluihin, jotka ovat toimineet luonnonvastaisesti ja toimineet luonnollista järjestystä vastaan. Nämä sielut istuvat tulisateessa rahapussit kaulassaan.¹⁹⁷
- 8) Helvetin kahdeksas piiri tunnetaan nimellä *Malebolge*, jonka voi kääntää suomeksi joko ”pahat kuilut” tai ”paha kuoppa”. Tässä piirissä todella onkin monia eri kuiluja ja Danten kaksi viimeistä piiriä ovatkin niin kutsutut helvetin alimmat tasot. Näissä piireissä ovat kaikki ne sielut, jotka ovat elämänsä aikana olleet selkeästi pahantahtoisia ja tehneet syntiä tahallaan ja vapaasta tahdosta:
- Ensimmäisessä kuilussa ovat kaikki parittajat ja viettelijät, jotka ovat demonien pieksettävinä.
 - Toisessa ovat liehittelijät ja imartelijat, jotka ovat upotettuina ulosteisiin, joita myös valuu heidän suustaan.

¹⁹⁶ Tuulio 2013, XIV.

¹⁹⁷ Seppälä 1995, 188.

- c. Kolmannessa kuilussa ovat simoniaan syyllystyneet sielut (teoksessa mainitaan useita paaveja¹⁹⁸), jotka on haudattu pää alaspäin maahan ja jotka joutuvat sietämään tulta jalkapohjissaan.
- d. Neljännessä ovat taikurit, velhot, noidat ja selvännäkijät. Näiden päät ovat kääntyneet tuskallisesti taaksepäin.
- e. Viidennessä kuilussa ovat petolliset virkamiehet, jotka joutuvat viettämään ikuisuutensa kiehuvaan piessä, johon demonit tuuppivat heitä aina vain takaisin.
- f. Kuudennessa ovat kaikki tekopyhät ja heidän yllään on ulkoa kullatut ja lyijystä tehdyt munkinkaavut, jotka ovat niin painavia, että lähes katkaisevat kantajansa.
- g. Seitsemännessä kuilussa ovat varkaat ja rosvot, joita käärmeet ahdistelevat ikuisesti. He myös kokevat jatkuvia muodonmuutoksia, kuten esimerkiksi käärmeen purressa he syttyvät tuleen, palavat tuhkaksi ja nousevat tämän jälkeen ikuisesti toistamaan tätä sykliä.
- h. Kahdeksannessa kuilussa ovat vilppiin neuvojat ja petokseen yllyttäjät, joiden ruumiit palavat ikuisesti.
- i. Yhdeksännessä kuilussa ovat eripuraisuuden kylväjät, joita demonit raatelevat ikuisesti ja jotka joutuvat myös kerta toisensa jälkeen repimään oman ruumiinsa kappaleiksi.
- j. Kymmenennessä kuilussa ovat väärentäjät, jotka kärsivät tuskallisista sairauksista ja joiden lihasta nousee kammottava löyhkä.¹⁹⁹
- 9) Yhdeksäs piiri on helvetin alin piiri ja siellä sijaitsee itse Saatana.

Huomionarvoista on kuitenkin se, että helvetin alin taso ei suinkaan ole leikkimerta tai muuta kuumuuteen rinnastettavaa kauheutta, vaan se on jäätynyt. Myös Saatana itse on jäätynyt oman helvettinsä pohjalle. Danten symboli helvetin alimman tason jäätymiselle oli se, että kaikkein alimmalla tasolla olevat sielut ja olennot ovat niin jähmettyneitä oman pahuutensa tähden, että he eivät pysty edes liikkumaan tai sulkemaan silmiään. He eivät siis pysty muuttamaan omaa pahuuttaan millään tavalla. Dante kuvaa Saatanan kolmikasvoiseksi (tämä nähtävästi viittaa taivaassa olevaan kolmiyhteiseen Jumalaan ja sen vastakohtaan) ja vuoren kokoiseksi hirviöksi, jonka jokaisessa suussa on yksi

¹⁹⁸ Tuulio 2013, XIV.

¹⁹⁹ Seppälä 1995, 189; Tuulio 2013, XIV—XV.

maailmankaikkeuden suurimpia pettureita: yhdessä Juudas, toisessa Brutus ja kolmannessa Cassius.²⁰⁰ Dante sijoittaa juuri nämä kolme helvetin alimmalle tasolle, koska näkee, että hyväntekijänsä pettäminen on kaikista maailman synneistä kauhein. Kyseiset henkilöt eivät myöskään ole ainoastaan pettäneet henkilöä, vaan myös aatteen, jolloin he ovat syyllistyneet juuri niiden kahden asian häpäisyyn, jotka Dante itse näki elämässä ja maailmassa merkityksellisinä.²⁰¹

Miksi edellä mainittu kuvaus *Infernosta* voidaan tulkita niin merkittäväksi? Kuten edellä on jo mainittu, se kuvasi hyvin myöhäiskeskiajan kuvaa helvetistä ja varsinkin teoksen julkaisun jälkeen vaikutti siihen peruuttamattomasti. Jos helveti ymmärrettiin konkreettisenä paikkana, ymmärrettiin se mitä luultavimmin Danten kautta. Jumalaisen Näytelmän on myös sanottu olevan Tuomas Akvinolaisen teoksiin verrattava runomuotoinen *Summa*²⁰² ja mikäli tämä pitää paikkansa, ei sen merkitystä voida väheksyä.

Dante myös näyttää sisäistäneen jo tutuksi tulleen ajatuksen, että kaikki muinaiskansojen ja muiden uskontojen jumalat ovat kristillisessä kontekstissa todellisuudessa demoneja. Tämän takia hän sijoittaa helvetiin muun muassa Minoksen, Kerberosin, Pluton ja Minotaurosin.²⁰³ Danten helveti — kaikesta karmeudestaan huolimatta — näyttäytyy myös paikkana, jonka portit on lukittu sisältä päin. Sielut valittavat kohtaloaan, mutta eivät todellisuudessa olisi tehneet mitään toisin. Tämä koskee myös Saatanaa, joka helvetin alimmalla tasolla on oman itsensä ja turmeltuneisuudensa vanki. Saatanan ylpeys on niin suurta, ettei mikään muu vaihtoehto kelpaisi hänelle itselleenkaan.²⁰⁴ Demonit myös kuvataan jollakin tavalla groteskeina ja tämä koskee ennen kaikkea Saatanaa, jonka kolmet kasvot ovat kaikki eri väriset ja jonka olomuoto on valtava, limainen ja kammottava katsella.²⁰⁵

Danten helvetin teologinen tausta on Pseudo-Dionysioksen *De caelestica hierarchiassa* ja Akvinolaisen *Summassa*²⁰⁶, mutta hänen katsotaan saaneen vaikutteita myös muilta ajan suurilta skolastikoilta, vaikka näiden teologiset formulat olisivatkin riidelleet toistensa kanssa. Danten demonit kuvataan

²⁰⁰ Seppälä 1995, 189.

²⁰¹ Tuulio 2013, XV.

²⁰² Barsella 2010, XI.

²⁰³ Dinsmore 1901, 84.

²⁰⁴ Dinsmore 1901, 85.

²⁰⁵ Dinsmore 1901, 86.

helvetissä jumalallista autuutta katseleviksi olioiksi, kun taas näytelmän myöhemmässä vaiheessa esiin nousevat enkelit ovat aina jonkin sortin viestintuojia, puolustajia ja suojelejoita.²⁰⁷ Kuitenkin näyttää vahvasti siltä, että vaikka hänen teoksellaan on vahvasti teologinen tausta, toi hän myös paljon taiteellista näkökulmaa kuvatessaan helvettiä. Tähän on varmasti vaikuttaneet kansanuskomukset ja niihin liittyvä kuvakieli, mutta myös Dante itse vaikutti samaan kuvakieleen peruuttamattomasti.²⁰⁸ Kuvakieli on myös Danten suurin merkitys jälkipolville, koska kuten edellä on jo mainittu, systemaattisteologista esitystä Jumalaisesta Näytelmästä ei saa, eikä sitä sellaiseksi ole tarkoitettukaan.

IV. *Malleus Maleficarum*in demonologia

Tässä pääluvussa aion käsitellä *Malleus Maleficarum*in eri tilanteissa esiin nostamia kysymyksiä demonologiasta ja esitellä sitä, kuinka teos itse ymmärtää demonit. Päätavoitteeni on nostaa esiin teoksen demoneja käsitteleviä artikloja ja katsoa kuinka hyvin ne istuvat jo edellä tehtyyn tutkimukseen. Tarkoitukseni on osoittaa, että *Malleus Maleficarum*in demonologia oli osa keskiaikaista jatkumoa, mutta teos silti tuntuu painottavan tiettyntyyppisiä kysymyksiä ja esittävän demonit jokseenkin suppeassa, tietyllä tavalla arkisessa ja jopa praktisessa valossa.

Ensimmäisessä alaluvussa käsittelen *Malleus Maleficarum*in sisältämää käsitteistöä magian ja noituuden kohdalla. Tarkoitukseni on avata, miten teoksen kirjoittamisen aikaan käsiteltiin termit magia ja *maleficium*²⁰⁹, ja millä tavalla käsite muodostui paljon negatiivisemmin latautuneeksi, kun se yhdistettiin käsitykseen noituudesta yhtenä heresian muotona ja Paholaisen palvontana. Perustelut magian käsitteen avaamiselle löytyvät myös työni sivulta 7.

Toisessa alaluvussa esittelen suoria esimerkkejä ja kuvauksia teoksen demonologiasta ja vertaan sitä jo tehtyyn tutkimukseen.

4.1. *Magia, noituus ja taikuus*

Myöhäiskeskiajan magiasta keskusteltaessa on muistettava se, että magia oli ja on aina ollut hyvin monimuotoinen ilmiö, eikä ole olemassa vain yhdenlaista magiaa, josta puhua. Lisäksi moderni populaarikulttuuri ja selkeät tutkimukselliset virheet

²⁰⁶ Barsella 2010, 183.

²⁰⁷ Barsella 2010, IX.

²⁰⁸ Nenonen 2007, 28.

aiheen tiimoilta ovat jääneet elämään ihmisten mieliin ja vääristäneet sitä millaisia mielikuvia magia meissä herättää.²¹⁰ Pähkinänuoressa keskiajan lopulla oli olemassa kahdenlaista magian muotoa, jotka olivat toisistaan erillisiä, mutta joilla saattoi myös olla samanlaiset tarkoitusperät — näiden kohdalla voidaan puhua oppineiden magiasta ja kansanuskoon pohjautuvasta magiasta.²¹¹ Näiden ero suurimmalta osaltaan oli se, että ensimmäinen oli jokseenkin sofistikoituneempaa ja systemaattisempaa, johtuen vain ja ainoastaan siitä tosiseikasta, että keskiajalla oppineet (toisin sanoen esimerkiksi papisto) olivat se osa kansasta, joka osasi lukea. Kansauskon magia oli enemmänkin suusta suuhun kulkevaa kansanperinnettä, jota opiskeltiin käytännössä ja esimerkkien kautta.²¹²

Oppineiden magia saattoi lisäksi muistuttaa sitä versiota, joka voidaan jollakin tavalla yhdistää siihen kuvaan minkälaista (jo sivun 36 alaviitteessä 130 mainittu) musta magia oli — maagikolla oli jonkinlainen taikakirja, eli *grimoire*, josta hän luki erilaisia loitsuja, jotka olivat teoksessa joko symbolein tai kirjallisesti. Nämä olivat myös ne piirit, joissa erityisesti renessanssin aikaan alkoi liikkua okkultistiseen sävyyn kirjoitettuja opuksia, jotka olivat saaneet vaikutteita esimerkiksi aikansa kabbalasta.²¹³ Oppineet maagikot myös harjoittivat esimerkiksi alkemiaa ja astrologiaa, ja heidän magiansa oli enemmän metafyyssiseen maailmaan sijoittuvaa, esimerkiksi enkelten summonoinnin kautta.

Kansanuskoinen magia oli enemmän praktiseen ulottuvuuteen suuntaavaa ja koostui esimerkiksi lemmenloitsuista, karjan parannuksesta ja sadon kasvattamiseen tähtäävästä magiasta. Sitä harjoittivat lähes kaikki ja siihen uskoi aivan jokainen.²¹⁴ Christopher Mackay kuitenkin huomauttaa, että keskiajalla magian harjoittajat itse eivät tehneet juurikaan rajausta sen suhteen, mikä oli valkoista ja hyvää tai mustaa ja pahaa magiaa. Magia oli magiaa kaikkienensa ja tämä on myös hyvä muistaa tarkastellessa *Malleus Maleficarum*in argumentointia

²⁰⁹ Sana kääntyy englanniksi monessa eri merkityksessä, kuten esimerkiksi *wrongdoing*, *harm*, *injury* ja *mischievous*. Kyse oli siis vahingoittamistarkoituksessa käytetystä magiasta.

²¹⁰ Esimerkkinä vaikkapa egyptologi Margaret Murrayn teos *The Witch-Cult in Western Europe*, jossa hän väittää, että keskiajan Euroopan noitakultti olisi ollut suoraa jatkumoa esikristilliseltä ajalta ja että noidat olisivat olleet nykyaikojen wiccojen tyylisiä Äiti Maan palvojia. Christopher S. Mackay kuitenkin omassa tutkimuksessaan osoittaa, että vaikka väitteessä on myös hieman totuutta mukana, ei nykypäivän tutkimus ole pystynyt osoittamaan minkäänlaista kronologista jatkumoa esikristillisten pakanauskontojen ja noituusilmiön välillä. Se, että ne sisältävät samanlaisia elementtejä, ei vielä tarkoita, että tällainen jatkumo todellisuudessa olisi olemassa tai että niillä olisi tekemistä toistensa kanssa. Magia ja sen harjoittaminen oli aina aika- ja paikkasidonnaista, ja ilmiön sisällä oli näistä muuttujista riippuen enemmän eroavaisuuksia, kuin yhtäläisyyksiä. Ks. Mackay 2006, 39.

²¹¹ Englanniksi käytetyt termit ovat *clerical / high magic* ja *folk / low magic*. Ks. Mackay 2006, 38.

²¹² Mackay 2006, 38.

²¹³ Zika 2003, 5.

aiheesta — Kramerin ajatus oli kärjistetty se, että magia on aina paha ja kaikenlaisen magian taustalla on aina jokin demoninen voima.²¹⁵ Toisin sanoen kaikki magia oli jossakin muodossa demoninen *maleficium*, riippumatta siitä mitä sillä yritettiin saavuttaa.

Kysymys magioiden erottelusta on kuitenkin mielenkiintoinen, koska näyttää siltä, että eri tutkijat päätyvät tässä erilaisiin lopputuloksiin riippuen käyttämistään lähteistä. Edellä mainittiin jo Mackay, mutta esimerkiksi Wayne Shumaker on vahvasti sitä mieltä, että keskiajalla kyllä tiedettiin mustan magian käsite, sen kulkiessa nimellä *goëtia*.²¹⁶ Tähän mustaan magiaan liittyi kiinteästi sopimus paholaisen kanssa, jota esittelen tuonnempana. Myös Hans Peter Broedel näyttää olevan sitä mieltä, että musta magia käsitteenä oli olemassa jo *Malleus Maleficarum*in kirjoittamisen aikaan, ja sitä harjoittivat erityisesti juuri kouluttamattomat maalaisnaiset.²¹⁷ Tämä tietysti on hieman ristiriidassa sen ajatuksen kanssa, että mustan magian piti olla koulutettujen miesten magiaa. Broedelin mukaan *Malleus Maleficarum*in sisällä on huomattavissa myös sukupuolittunutta jakoa sen suhteen minkälaista vahinkoa eri sukupuolet voivat pahuudessaan ja magiallaan saada aikaan. Hänen mukaansa teoksen sisäinen logiikka näyttää menevän niin, että maailmassa on olemassa sekä hereetikkoja, että noitia. Näiden molempien pahuuden lähde on samassa saatanallisessa eksytyksessä, mutta siinä missä hereetikot tekevät harmia ihmisen sielulle, ovat noidat taas vastuussa fyysisestä ja maallisesta pahasta taikuuden avulla. Selitys tälle sukupuolijaottelulle on luultavasti niinkin praktinen, että ollaksesi hereetikko sinun piti osata lukea ja olla oppinut, ja tämä paikka oli tietenkin varattu lähinnä miehille.²¹⁸

Vaikka selkeää yhteenvetoa mustan magian olemassaolosta onkin ehkä vaikea vetää, niin itse lähden omassa tutkimuksessani siitä oletuksesta, että magioilla oli erilaisia tasoja ja ne voitiin nähdä eri tavalla — toisin sanoen, että musta magia ilmiönä oli olemassa, riippumatta siitä kuka tai ketkä sitä todellisuudessa harjoittivat.²¹⁹ Perustan tämän näkemykseni siihen, että keskiajan ihminen lähtökohtaisesti oli hyvin taikauskoinen, mutta samaan aikaan kyläyhteisöissä kansanomainen magia eli ja voi hyvin. On hyvin vaikea nähdä,

²¹⁴ Mackay 2006, 40.

²¹⁵ Mackay 2006, 39, 42.

²¹⁶ Shumaker 1972, 73.

²¹⁷ Broedel 2013, 49.

²¹⁸ Broedel 2013, 49—50.

²¹⁹ Olli 2004, 119.

että näissä yhteisöissä olisi voinut mellastaa joukko selkeästi saatanallista magiaa harjoittavia henkilöitä, koska se olisi vaikuttanut koko yhteisön elämään. Tästä syystä päätellen, että tietyn tyyppistä magiaa ei katsottu ainakaan tavallisen kansan keskuudessa erityisen pahana, vaan ehkä jopa yhteisöä hyödyttävänä elementtinä. Ja mikäli tämän ohella sitten jonkinlaista pahaa magiaa kuitenkin esiintyi, on pakko nähdä, että kahdenlaista magiaa oli olemassa.

*Malleus Maleficarum*in käsitys noituudesta on suhteellisen yksiselitteinen ja sen on vedettävissä yhteen muutaman kohdan alle. On kuitenkin hyvä huomata heti se, että teos ei mainitse kaikkia niitä noituuteen liitettäviä asioita, jotka tulivat myöhemmin selkeäksi osaksi protestanttista noituusilmiötä ja noitavainoja.

Malleus Maleficarum ei puhu mitään esimerkiksi apupiruista ja niiden ruokkimisesta²²⁰, paholaisen suudelmista tai noidanmerkeistä.²²¹ Sen sijaan se mainitsee seuraavat asiat erottamattomaksi osaksi noitien mustaa magiaa, noitien oman tunnustuksen perusteella:

- 1) Paholaisen kanssa tehtävä sopimus, johon kuuluu myös rituaaleja kristinuskon sakramenttien, kuten kasteen, poispyyhkimiseksi. Tähän samaan kategoriaan voi katsoa kuuluvan myös Neitsyt Marian rienaamisen.²²²
- 2) Seksuaalinen kanssakäyminen demonien ja jopa itse paholaisen kanssa.
- 3) Kyky lentää ilmassa demonien myötävaikutuksesta noituutta avuksi käyttäen, esimerkiksi noitasalvan avulla.
- 4) Kokoon tumiset, joita johti itse Saatana, niin kutsutut noitasapatit.²²³
- 5) Noituuden ja mustan magian harjoittaminen.
- 6) Vauvaikäisten lasten surmaaminen.²²⁴

Mustan magian suhteen jäi myös avoimia kysymyksiä, joihin ei saatu täysin yksiselitteistä vastausta. Esimerkiksi kysymykset noitien kyvystä vaikuttaa säähän

²²⁰ 'Apupiru' on mainittu muutamassakin kohtaa työtäni ilman, että sen merkitys on määritelty tarkasti. Tämä johtuu siitä, että termillä on tarkoitettu aikojen saatossa montaa eri asiaa. Esimerkiksi viitteestä numero 164 sivulla 45, apupiru selitetään noidan yhteydessä eläväksi demoniksi, kuitenkin ilman välttämätöntä fyysistä manifestaatiota. Tämä sama merkitys esiintyy myöhemmin englantilaisen noidanmetsästäjän Matthew Hopkinsin (k. 1647) 1640-luvulla kirjoittamassa teoksessa *The Discovery of Witches*, kuitenkin jo kehittyneempänä teoriana. Hänen mukaansa noidan apupiru manifestoituu välttämättä fyysisessä olomuodossa (esimerkiksi valkoiseksi Holt-nimiseksi kissaksi) ja että sitä täytyy ruokkia noidan omalla verellä. Tämän noita tekee käyttäen "noidanmerkkiään", joka on eräänlainen kolmas nänni, josta demoni saa ravintonsa. Ks. Noitain Paljastaminen 2014, 19, 35.

²²¹ Peters 2015, 81.

²²² Kieckhefer 2013, 175.

²²³ Krause 2015, 2.

ja sääilmiöihin²²⁵, noitien henkilökohtainen muodonmuutos joksikin toiseksi olennoksi²²⁶ ja noitien kyvystä aiheuttaa omalla toiminnallaan sairauksia jättivät enemmän tulkinnanvaraa.²²⁷ Kramer näytti tulkitsevan näitä osittain ristiriitaisesti, koska välillä hän tulkitsi kyseisten ilmiöiden olevan vain illuusiota, kuten Tuomas Akvinolainenkin oli opettanut²²⁸, välillä taas hän näki säämagian olevan täysin todellista.

*Malleus Maleficarum*in noituusilmiö omaa myös apokalyptisemman puolensa, jota ei voi jättää huomiotta. Kuten monet muutkin teologit aikojen saatossa, myös Kramer tulkitsi monista merkeistä aikojen lähestyvän loppuaan ja tuomiopäivän koittavan pian. Tästä syystä hän myös tulkitsi Raamattua ja Ilmestyskirjaa siten, että noituuden ja heresian on ilmiöinä määrällisesti kasvettava ja noitien määrän tulee lisääntyä. Tästä syystä on myös oletettavaa, että magia ilmiönä alkoi saada hänen ajattelussaan entistä enemmän saatanallisia sävyjä ja se alettiin entistä tiukemmin liittää paholaisen palvontaan, tämän sopiessa paremmin apokalyptiseen kontekstiin.²²⁹ Kramerin Paholainen ei myöskään ollut tyhmä ja saamaton, vaan yritti saada kadotukseen mukaansa kaikki mahdolliset sielut, ennen kuin hänen oma loppunsa koittaisi.²³⁰

*Malleus Maleficarum*issa useimmin mainittu demoni on Incubus/Succubus-demoni. Kramerin käsityksen mukaan tämä demoni on vastuussa suurimmasta osasta siitä pahasta mitä noidat taikuudellaan saavat aikaan, eikä esimerkiksi Saatana ole vastuussa juuri mistään noitien konkreettisista ilkitöistä. Jo Tuomas Akvinolainen oli pohtinut kysymystä demonien mahdollisesta siirtämisvoimasta ja päätynyt lopputulokseen, jossa demonit eivät itse siitä mitään, vaan tietyssä hahmossa joko keräävät tai levittävät miehen siemennestettä. Kramerin mukaan asia oli juuri näin, eikä hän muuttanut ajatuksesta juuri mitään. Noitien synty olikin siinä, että he antautuivat seksuaaliseen kanssakäymiseen demonin kanssa ja

²²⁴ Mackay 2006, 47.

²²⁵ Normand & Roberts 2000, 207

²²⁶ Tässä kyse oli ensisijaisesti joko noidan itsensä tai hänen noitumansa ihmisen muutoksesta ihmisestä eläimeksi. Suosittu uskomus oli, että noidat pystyvät muuttamaan itsensä susiksi ja tällöin hyökkäämään aikuisten ja pienten lasten kimppuun. Ajatus täytyy kuitenkin erottaa modernista ihmissusi-ilmiöstä, jossa kuunvalo muuttaa ihmisiä susiksi vastoin heidän omaa tahtoaan. Noitien katsottiin muuttavan muotoaan omasta tahdostaan, eikä päivän ajankohdalla ollut merkitystä. Aihe kuitenkin nosti esiin saman kysymyksen kuin sapatin ja demonien siirtämisvoiman kohdalla: tapahtuuko asia todellisesti ja ruumiillisesti, vai onko kyse illuusiosta, jonka demoni saa aikaan joko noidassa tai kanssaihmisessä? Kramer kuitenkin itse näytti ymmärtävän metamorfoosin demonin aiheuttamana illuusiona. Ks. Clark 2002, 165; Vähi 2006, 216—217; Beresford 2013, 107—108.

²²⁷ Parish 2015, 183.

²²⁸ Levack 2015, 39—40.

²²⁹ Mackay 2006, 59.

tällä tavalla antoivat demonin huijata itseään. Kramerin mukaan demonit pystyivät halutessaan keräämään siemennestettä jopa eläimiltä ja istuttamaan sen ihmiseen.²³¹ Se, millaisia hybridejä tästä toiminnasta olisi pitänyt syntyä ei selviä, mutta ajatuksen voi liittää vaikkapa jollakin tavalla poikkeaviin yksilöihin, jotka vastaavassa kontekstissa ja esimerkiksi suomalaisessa kansanuskossa on nähty niin kutsuttuina vaihdokkaina.²³²

Malleus Maleficarumissa noidat edustivat siis outoa ja tietyllä tavalla uutta kerettiläisyyden muotoa, koska Kramerin mukaan oli selkeää, ettei ihminen kykene minkäänlaisiin taikoihin omien kykyjensä perusteella. Koska Jumala ei myöskään anna ihmiselle maagisia kykyjä, vaan pikemminkin kieltää ne, oli ainoa looginen mahdollisuus se, että noituus on aina demonisesta lähteestä. Ja vaikka Kramerin mukaan noidat mitä suurimmassa määrin ovat tietoisesti liittoutuneet paholaisen kanssa omasta halustaan, on silti joissakin tilanteissa mahdollista, että konkreettista sopimusta ei ole tehty. Samaan rangaistukseen (eli kuolemaan) kuitenkin riitti pelkkä taikojen tekeminen, koska tällöin noita oli jo demonien vaikutuspiirissä.²³³

Malleus Maleficarumin noitien magia on myös hyvin seksuaalipainotteista, johtuen mitä luultavimmin kirjoittajien omista kiinnostuksen kohteista, kuin noidista itsestään. Kramerin mukaan noidat käyttävät taikuudessaan hyväksi ihmisen seksuaalisuutta, koska seksuaalisuus nähtiin olevan ihmisen luonnollisista vieteistä kaikkein alhaisin. Hänen mukaansa Jumala on antanut Saatanalle vallan vaikuttaa ihmisen seksuaalisiin vietteihin ja tätä kautta piinata ihmistä. Paholaisen ensisijainen halu on vaikuttaa ihmisen lisääntymiskykyyn, koska uusien sielujen maailmaan saattaminen on hänelle vastenmielistä. Koska Paholainen ei kuitenkaan voi suoraan saattaa naimisissa olevaa miestä kiusaukseen hänen ollessa avioliiton sakramentin pyhyiden alainen, tarvitaan tähän noita, joka viettelee miehen. Noidan heikkoon luontoon kuitenkin kuuluu se, että hän tulee mustasukkaiseksi miehestä ja voi tässä tunnemyrskyssä taikoa miehen sukuelimet toimimattomiksi. Tämä estää miestä lisääntymästä ja näin Paholaisen tahto toteutuu.²³⁴

²³⁰ Pulkkinen 2014, 347.

²³¹ Valk 1997, 82.

²³² Kehitysvammainen tai muuten poikkeava lapsi nähtiin vaihdokkaana, jonka esimerkiksi maahinen oli käynyt vaihtamassa. Myös noitien ajateltiin olevan vaihdokkaiden takana, erityisesti, jos kättilön tulkittiin olevan noita. Ks. Pulkkinen & Lindfors 2016, 384.

²³³ Valk 1997, 127.

4.2. *Malleus Maleficarum*in demonit

Tässä alaluvussa esittelen *Malleus Maleficarum*in suoria sitaatteja ja päätelmiä koskien demoneita. Kuten jo aikaisemmin on todettu, piti Kramer ehdottomana välttämättömyytenä sitä, että noituus kaikissa muodoissa tulkitaan hereettiseksi. Hän käsittelee sen jo teoksen ensimmäisessä kysymyksessä, jonka tarkoitus on selvittää, onko oikeauskoista väittää, että noituus on kerettiläisyyttä, ja ylipäänsä onko noitia olemassa.²³⁵ Kramer vastaa pitkästi omaan kysymykseensä ja toteaa, että asia todella on näin — noitia on olemassa, noituus on yksi heresian pahimpia muotoja, koska se perustuu kanssakäymiseen demonien kanssa, ja että kaiken muun väittäminen on harhaoppista ja tuomittavaa.²³⁶ Hän myös käsittelee noitien ja demonien välistä suhdetta ja pohtii voiko toinen tehdä pahuutta ilman toista, päätyen lopputulokseen, jossa sekä demonit, että noidat tarvitsevat toisiaan, mutta tietyissä rajoissa on myös mahdollista, että ne pystyvät toimimaan itsenäisesti. Kvestio, jossa hän aihetta käsittelee on jokseenkin epäselvä ja näyttää siltä, että Kramer perinteisestä kristillisestä opista poiketen vaatii demonille jonkinlaisen kanavan — toisin sanoen noidan — jonka kautta toimia maailmassa.²³⁷ Tämä nähtävästi perustuu ajatukseen demonien hierarkiasta.

Kramerille demonit olivat siis täysin todellisia, eikä ollut mitään syytä sille, että niiden olemassaolo pitäisi tai voitaisi kieltää. Kysymykseksi kuitenkin tällöin nousee, minkälaisista demoneista Kramer puhuu ja millaisiin asioihin demonit ovat kykeneviä? Demonit nähtävästi pystyvät toimimaan itsenäisesti, mutta vain joissakin erikoistapauksissa, kuten edellä on mainittu. Onko kyse tällöin siitä, että demonit voivat vain saattaa ihmisiä kiusaukseen ja saadessaan noidan sielun ja ruumiin käyttöönsä tahdon ja toiminnan välillä, ne pystyvät tällöin toimimaan optimaalisesti?

Edellä on mainittu tutkimuskirjallisuudesta nousseita *Malleus Maleficarum*ille tyypillisimpiä noituuteen ja demonologiaan liittyviä piirteitä, ja mielestäni on mielekästä lähestyä aihetta tämän kautta, sekä esitellä mitä teos itse jokaisesta kohdasta sanoo.

²³⁴ Brauner 1995, 34—35.

²³⁵ MM I/1: “Utrum asserere Maleficos esse, sit adeo Catholicum, quod eius oppositum pertinaciter asserere, omnino sit hereticum. Et arguitur, quod non sit Catholicum quicquam de his asserere.”

²³⁶ MM I/1: “Concludendo ex omnibus premissis catholicam at verissimam assertionem quod malefici sunt qui demonum auxilio propter pactum cum sunt [...]”

²³⁷ Ks. MM I/2: An catholicum sit asserere quod ad effectum maleficalem semper habeat demon cum malefico concurrere vel quod vnus sine altero, vt demon sine malefico vel aconuerso, talem effectum possit producere.

4.2.1. Paholaissopimus

Kramerin mukaan on selvää, että noidat tekevät demonien kanssa sopimuksen. Tämä siis toisin sanoen tarkoittaa, että demonien kanssa voi ylipäättään sopia jotakin, mutta on tietenkin epävarmaa pitävätkö demonit lupauksensa. Kramer kertoo kuulleensa kolmekymmentä vuotta sitten tapahtuneista tapauksista, joissa noidat olivat antaneet Paholaiselle lupauksen palvella häntä. Lupausta noudatti tiettyä kaavaa, joka meni seuraavasti: Noidat voivat tehdä kaksi erimuotoista lupausa Paholaiselle, juhlallisen tai yksityisen. Juhlallisen lupauksen noita voi tehdä vain tiettyyn aikaan ja tietyssä paikassa, jossa noidat kokoontuvat. Tämä nähtävästi viittaa ajatukseen sapatista. Tässä paikassa demoni odottaa heitä ihmishahmossa, joka taas osoittaa sen kansanuskomuksen suuntaan, jossa paholainen ilmestyy (mustan) miehen kaltaisena olentona. Tämän jälkeen Paholainen konsultoi vanhempia noitia uuden kandidaatin kelpoisuudesta ja mikäli noidat hyväksyvät hänet, tulee hän liitetyksi noitien joukkoon kieltämällä kaiken kristillisen vaikutuksen elämässään ja rienaamalla Neitsyt Mariaa. Tämän jälkeen Paholainen ja noita kättelevät, mutta samaan aikaan tapahtuu jo Paholaisen ensimmäinen petos. Paholainen kertoo noidalle, ettei juhlallisuus ja sopimus itsessään riitä, vaan noidan täytyy luvata Paholaiselle koko hänen sielunsa ja ruumiinsa, sekä pyrkiä vetämään mahdollisimman monta hurskasta ihmistä mukanaan alas helvettiin. Tämän lisäksi Paholainen käskää noitaa valmistamaan itselleen kastettujen lasten ruumiinosista noitasalvaa.²³⁸

Toinen juhlallisen kaavan tapa Kramerin mukaan oli saatu tietoon eräältä mieheltä, joka oltiin vangittu noitavaimonsa tekemien rikosten tähden ja joka valmistautui kuolemaan. Hänen mukaansa juhlallinen lupaus on mahdollista tehdä sunnuntaina pyhän messun aikaan, mutta ennen vihkiveden pyhittämistä, jolloin halukkaan on mentävä vanhemman noidan kanssa kirkkoon, kiellettävä kaikki

²³⁸ MM II/1:2: "Modus autem profitendi duplex est. Vnus solennis, per simile ad votum solenne. Alius priuatus, qui seorsum Dæmoni quacunque hora fieri potest. Solennis inter eos fit, vbi Maleficæ in certam conditionem statuto die veniunt: et Dæmonem in assumpta effigie vident hominis, qui, dum super seruandam sibi fidelitatem, cum temporalium prosperitate, et longitudine vitæ hortatur, illæ quæ assunt, nouitiam suscipiendam sibi commendant. Et Dæmon si de abneganda fide, et cultu Christianissimo, et de extensa muliere sic enim et beatissimam virginem Mariam nuncupant, et si de sacramentis nunquam venerandis inuenerit nouitium seu discipulum voluntarium, tunc Dæmon manum extendit, et viceversa discipulus seu nouicia, stipulata manu illa seruare promittit, et Dæmon habitis illis præmissis, statim subiungit, hæc non sufficere, et vbi discipulus quænam vltius sint facienda inquit: Dæmon omagium petit, quod continet, vt in anima et corpore sibi æternaliter pertineat, et pro posse alios quoscunque vtriusque sexus sibi associare velit. Adiungit denique, vt certa vnguenta ex ossibus et membris puerorum, et præcipue renatoru fonte baptismatis, sibi conficiant, per quæ cunctas suas voluntates explere cum sua assistentia poterit."

kristilliset tunnusmerkit elämässään ja tehtävä lupaus palvella Paholaista paikalle manifestoituvalle *magisterulukselle*, toisin sanoen demonille tai apupirulle.²³⁹

Yksityinen kaava taas tapahtuu niin, että Paholainen ilmestyy ihmiselle, jolla on elämässään jonkinlaista vaikeutta tai surua. On mahdollista, että Paholainen ilmestyy joko itse tai jonkun muun näkyvän muodon kautta, esimerkiksi puhuvana eläimenä. Paholainen lupaa auttaa ihmistä, jos ihminen antautuu hänen tahtonsa alle, ja mikäli ihminen tämän lupaa, on sopimus sinetöity.²⁴⁰ Yksityisen kaavan muodossa voi helposti nähdä kaikuja Jeesusta kiusaavasta Saatanasta, joka lupaa kaiken maallisen onnen ja vaurauden. Paholainen kuvataan myös hyvin viekkaaksi olennoiksi, joka ei aina ensimmäisellä yrittämällä saa ihmistä valtaansa, vaan joutuu joskus käyttämään imartelua ja maanittelua.²⁴¹

Samaisessa artikkelissa Kramer käsittelee ensimmäistä kertaa kysymystä siitä, pystyvätkö noidat todella demonien avustuksella lentämään paikasta toiseen, vai onko kyse vain kuvitelmasta. Kramerin mukaan eräs nainen oli tunnustanut inkvisitiolle, että demonit todella kuljettavat heitä paikasta paikkaan ja kahdella eri tavalla: joskus vain mielen kautta, niin että ruumis pysyy yhdessä paikassa ja joskus niin, että koko ruumis lentää täysin toiseen paikkaan. Hän kuitenkin käsittelee noitien lentämistä demonien avulla laajemmin heti seuraavassa artikkelissa.

4.2.2. Lentäminen demonien avulla

Noitien lentäminen sapatteihin tapaamaan paholaista on Kramerin mukaan itsestäänselvyys. Sapatti käsitteenä on kuitenkin myöhäisempää perua, eikä Kramer itse puhu noitasapatista, mutta ajatus on kuitenkin yhteneväinen. Hänen mukaansa noidat matkustavat ilmojen halki tapaamaan toisia noitia ja harrastamaan seksuaalista kanssakäymistä demonien kanssa. Kramer aloittaa artiklan käsittelemällä munkki Gratianuksen (elänyt 1100-luvulla) tekstin, jossa Gratianus kirjoitti, että noitien syyttäminen lentämisestä ja siihen vakaa

²³⁹ MM II/1:2: "Ordo, inquit, talis est, quo etiam seductus sum. Oportet primo, vt dominico die antequam aqua benedicta consecratur, discipulum futurum cum magistris Ecclesiam introire, et ibidem abnegare cor am eis Christum, eius fidem, baptisma, et vniversalem Ecclesiam. Deinde omagium præstare magisterulo, id est, paruo magistro, it a enim Dæmonem, et non aliter vocant."

²⁴⁰ MM II/1:2: " Alius vero modus priuatus sit diuersis medijs. Interdum enim viris aut mulieribus, aut aliqua alia corporali seu temporali afflictione inuolutis, Dæmon astat, interdum visibiliter, interdum per medias alloquitur personas, et si secundum sua consilia agere velint, omnia profutura pollicetur ad nutum, a paruis tamen, vt in primo capitulo tactum est, inchoando, vt ad maiora paulatim perducatur."

²⁴¹ MM II/1:2: " Ideo versutus ille hostis, si considerabit nouiciam in aggressu difficilem ad consensum, tunc blande eam aggreditur, pauca exigens, vt paulatim ad maiora perducatur."

uskomisen ovat harhaoppeja ja että ne pitää ankarasti tuomita. Gratianus kehottaa myös pappeja ahkerasti saarnaamaan tällaista hullutusta vastaan ja toteaa ajattelun taustalla olevan vain ja ainoastaan ihmisten vilkkaan mielikuvituksen ja taikauskon. Kyse on Gratianukselle vain Saatanan valheesta.²⁴²

Kramer tuomitsee Gratianuksen väitteen jyrkästi ja toteaa, että tähän tekstiin viittaamalla on monia noitia päässyt kuin koira veräjältä tekemään pahaa maailmaan ja siksi on ensiarvoisen tärkeää, että tämä harhainen väite korjataan. Kramerin mukaan noidat pystyvät lentämään, koska a) Jumala sallii tällaisen tapahtua ja b) Saatanan kykenee toteuttamaan sen. Hän vetoaa saamiinsa tunnustuksiin, jossa noidat ovat lentäneet eläimillä pitkiäkin matkoja, mutta painottaa, ettei kyseessä ole oikea eläin, vaan eläinhahmoinen demoni.²⁴³

Samaisessa artikkelissa hän mainitsee jo toistamiseen ajatuksen demonien hierarkiasta ja kuvailee, kuinka demoneja on olemassa erilaisia ja niillä on erilaisia kykyjä. Suurin osa demoneista on hänen mukaansa enemmänkin kiusaajia, jotka eivät pysty tekemään kovinkaan suurta vahinkoa. Tällaisiin demoneihin kuuluvat muun muassa juuri ne, jotka kykenevät lennättämään ihmistä ilmassa, mutta joidenka kyvyt ovat muuten hyvin rajalliset. Näitä vahvemmat demonit ovat taas Incubus- ja Succubus-demoneja, jotka kykenevät saamaan enemmän pahaa aikaan kaikenlaisen epäsiiveellisuuden ja seksuaalisuuteen liittyvien nautintojen avulla. Tästä ylöspäin hän nähtävästi ajattelee olevan vain demonijoukkojen johtajat, kuten Lucifer, Saatanan, Beelzebub ja niin edelleen.²⁴⁴ Tässä Kramer viittaa Tuomas Akvinolaiseen ja hänen kirjoituksiinsa *Summassa* ja teoksessa *De Malo*, joissa Akvinolainen käsittelee demonien vaikutusta ihmisruumiiseen.

²⁴² MM II/1:3: " Illud non est admittendum, quod quædam sceleratæ mulieres post Satan retro conuersæ, Dæmonum illusionibus et phantasmatibus seductæ, credunt se et profitentur cum Diana horis nocturnis Dea paganorum, vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempestæ noctis silentio pertransire, eique tanquam Dominæ in omnibus obedire [...] Quapropter sacerdotes Dei prædicare debent po pulo, vt nouerint omnino hæc esse falsa, et non a divino, sed maligno spiritu talia phantasmata mentibus fidelium irrogari, siquidem ipse Satanus transformat se in diuersarum personarum species at que similitudines. Et mentem quam captiuam tenet, in somnis deludendo, per deuia quæque deducit"

²⁴³ MM II/1:3: "Quid denique de his magis qui vsitato vocabulo a nobis Nigromantici vocantur, nuncupantur, et per aera sæpe a Dæmonibus ad longinqua terrarum spacia quandoque vehuntur. Qui etiam alijs interdum hoc idem suadentes, eos secum super caballum, qui vtique non verus equus, sed Dæmon in tali forma existit, vebunt, et vt loquuntur, nec vt signo crucis se muniant hortantur?"

²⁴⁴ MM II/1:3: "Nam cum Dæmones sint in multiplici differentia, Aliqui de inferiori choro Angelorum, qui etiam exiguis penis vltra penam damni, quam æternaliter patientur, tanquam proparuis delictis cruciantur, qui etiam neminem possunt lædere saltim grauiter, sed solum principaliter ioculationes exercere. Vbi et iam alij incubi sunt vel succubi, punientes nocturno tempore homines, vel peccato luxuriæ coinquinantes eos. Non mirum, si etiam his trifidis insistunt."

Vaikka lentäminen on demonien aikaansaamaa, on noidalla myöskin osansa sen sisällössä. Kramerin mukaan noidat voivat myös sivellä edellä mainittua noitasalvaa esimerkiksi keppiin tai jakkaraan ja näiden avulla lentää paikasta toiseen. Tämänkin tapahtuman takana on kuitenkin demoni ja noitasalvan valmistus, sekä siveleminen johonkin konkreettiseen asiaan palvelee lähinnä vain symbolista arvoa, jossa noita noudattaa lupaustaan paholaiselle ja antautuu hänen tahtoonsa. Noitasalvan valmistus juuri lapsen ruumiista sisältää myös rienaavan elementin, jossa Kramer näkee, että lapselta riistetään kasteen armo ja tämän sielu tuomitaan helvettiin.²⁴⁵

4.2.3. Seksuaalinen kanssakäyminen demonien kanssa

*Malleus Maleficarum*in yksi silmään pistävimpiä piirteitä on sen käsitys demonien ja noitien välisestä sukupuoliyhteydestä. Teemaa käsitellään teoksessa enemmän kuin mitään muuta teemaa ja sille uhrataan suuri määrä pohdintaa ja argumentointia. Jo ensimmäisen osan kolmannessa kvestiossa käsitellään kysymystä siitä, voivatko demonit siittää noidan kanssa ihmislapsen.²⁴⁶ Neljännessä kvestiossa pyritään selvittämään minkälaiset demonit tällaiseen kykenevät²⁴⁷, todetaan näiden olevan Incubus- ja Succubus-demoneja ja selitetään ensimmäistä kertaa demonien välinen hierarkia.

Kramerin mukaan on harhaoppista väittää, ettei demoneilla olisi hierarkiaa ja että kaikki demonit pystyisivät samanlaisiin asioihin. Kuten edellä on jo mainittu, hänen mielestään on olemassa sekä vähäpätöisempiä demoneja, että niitä, jotka kykenevät aiheuttamaan suurempaa haittaa ihmiselle. Tätä hän perustelee niin 1. Korinttolaiskirjeen jakeella 15:14²⁴⁸, kuin Jobin kirjan jakeella 41:6—9²⁴⁹, mutta hänen tulkintansa ovat aivan äärimmäisen korkealentoisia.

²⁴⁵ MM II/1:3: ”Modus autem transferendi talis est, Nam vt ex præcedentibus patuit, vnguentum ex membris puerorum, præcipue interemptorum, ab eis ante Baptismum conficere habent ad Dæmonis instructione sedile aliquod, aut lignum inungere, quo facto, statim in aera feruntur, et hoc siue de die, siue de nocte, visibiliter, seu etiam si id volunt, inuisibiliter, secundum quod Dæmon et obstaculum alicuius corporis alteru corpus occultare potest, vt in prima parte tractatus de præstigiosa apparitione opere Dæmonum patuit. Verum, licet Dæmon per tale vnguentum vt plurimum huiusmodi practicat ad finem, vt Baptismi gratia infantes priuentur et saluatione, tame et absque his pluries efficere visus est, vni per animalia quæ vtique non animalia vera, sed Dæmones sub formis illis existentes, ipsas transuexerunt, aut etiam aliquo sine exteriori adminiculo, solummodo Dæmonis virtute visibiliter operaute, interdu transferuntur.”

²⁴⁶ Ks. MM I/3: ”Quod sit catholicum asserere quod per incubos et succubos demones possint homines procreari?”

²⁴⁷ Ks. MM I/4: ”A quibus demonibus huiusmodi exercentur?”

²⁴⁸ MM I/4: ”Gloss. præd. ad Cor. 15. Quandiu durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus, Dæmones Dæmonibus, præsumunt.”, suomeksi: ”Niin kauan kuin maailma on olemassa, enkelit asetetaan enkelin, ihminen ihmisen, demoni demonin edelle”.

²⁴⁹ MM I/4: ”Item Iob 40. dicitur de squamis Leuiathan, per quas membra Diaboli significantur, quod vna vni adhæret, ergo inter eos est dimrsitas in ordinis actionibus”

Nähtävästi argumentit ovat jollakin tavalla Akvinolaisen teksteistä käsin tulkittuja, mutta Kramerin suorat viittaukset eivät käsittele aihetta juuri millään tavalla. Ensinnäkin 1. Korinttolaiskirjeen lainaus on väärä, koska suomeksi kohta kuuluu seuraavasti: ”*Mutta ellei Kristusta ole herätetty, silloin meidän julistuksemme on turhaa puhetta, turhaa myös teidän uskonne.*” (1. Kor 15:14) Myöskään tekstin ympäriltä ei löydy Kramerin ilmoittamaa lainausta, joten on vaikea sanoa mihin hän todellisuudessa viittaa. Myöskin tulkinta Jobin kirjan kohdasta vaatii hyvin paljon tulkinnallista suopeutta, koska siinä missä Kramer tulkitsee kohdan puhuvan Leviathanin suomuista, jotka symboloivat helvetissä vallitsevaa selkeää järjestystä, kuuluu kohta suomeksi näin: ”*Kuka on avannut ammolleen sen kidan? Sen hampaat herättävät kaikissa kauhua. Sen selkää kattavat panssarikilvet, kuin piinkovat sinettirivit. Ne ovat tiiviisti kiinni toinen toisessaan, edes tuuli ei pääse niiden väliin. Ne niveltyvät toisiinsa kuin liimattuina, koskaan irtoamatta.*” (Job 41:6—9) Kramer tulkitsee, että on oikeauskoista sanoa demoneiden kesken vallitsevan tietäntyyppinen hierarkia, ja tätä kautta hän tulkitsee myös Incubus- ja Succubus-demonien toimintaa.²⁵⁰ Hän myös aiheen tiimoilta viittaa suoraan Dionysios-Areiopagitan taivaalliseen hierarkiaan ja ajatukseen, jossa kahta samanlaista enkeliä ei ole, vaan jokainen enkeli on oma lajinsa.²⁵¹

Malleus Maleficarumin ensimmäisessä ja toisessa osassa käsitellään osittain samoja kysymyksiä ihmisen seksuaalisuuden ja lisääntymisen saralla, joten kysymykset saattavat olla joissakin kohtaa hieman päällekkäisiä. Suurin ero sisällöllisesti on kuitenkin siinä, että ensimmäisen osan kysymykset ovat enemmänkin todistuspuheenvuoroja ja ne käyttävät paljon aikaa siihen, että asian todistetaan olevan jollakin tavalla. Toisessa osassa tätä ei enää juurikaan tehdä, vaan enemmänkin ensimmäisen osan perusteella rakennetun argumentoinnin varassa vastataan kysymykseen vielä syvällisemmin. Esimerkiksi siirtämis- ja lisääntymistaikoja Kramer käsittelee jo ensimmäisen osan kvestioissa 8 ja 9.²⁵²

²⁵⁰ MM I/4: ”Catholicum est asserere, quædam ordine actionum interiorum et exteriorum, etiam per quanda prælationem esse in Dæmonibus. Vnde et quadam spurcitia ab aliquibus infimis perpetratur, a quibus superiores propter nobilitatem naturæ secluduntur. Et declaratur hoc, primo generaliter, extriplicicongruentia, qua talia congruit eorum naturæ, Diuinæ Sapientiæ, et propriæ Nequitia, demum magis in speciali, ex natura quidem.”

²⁵¹ MM I/4: ”[...] ex natura, cum inter se differant specie, nec duo Angeli vnus speciei existant, communiore opinionem sequendo, quæ etiam dictis Philosophorum cocordat, et Dion. Qui ponit, 10. cap. celestis Hierarchiæ, in eodem ordine esse primos, medios, et vltimos [...]”

²⁵² MM I/8: ”An generatiuam potentiam seu actum venereum malefice impedire possunt” ja MM I/9: ”An malefice prestigiosa illusionem operantur circa membra virilia quasi illa omnino sint a corporibus euulsa”

Samat kysymyksen kuitenkin käydään läpi myös toisen osan kvestiossa 1, artikloissa 4—7.

Artiklassa neljä Kramer käsittelee kysymystä siitä, kuinka noidat antautuvat Incubus-demoneille. Hän jakaa artiklan kuuteen eri alakysymykseen, jotka käsittelevät aihetta: 1) Millaisesta aineesta demonin ruumis koostuu? 2) Tapahtuuko demonin kanssa yhdynnässä aina siemensyöksy? 3) Milloin tällainen kanssakäyminen tapahtuu? 4) Onko demoni aina näkyvässä hahmossa? 5) Käyvätkö demonit vain niiden kimppuun jotka kättilöt ovat luovuttaneet demoneille? 6) Onko lihallinen himo suurempaa demonin kanssa?²⁵³

Kramerin mukaan demonien ruumis koostuu ilmasta, joka tietyissä tilanteissa tiivistyy tietyllä tapaa saviseen olomuotoon. Tässä hän seuraa systemaattisesti jo Augustinuksen näkökantaa siinä, että demoneilla voi olla ruumis, joka on vain äärimmäisen hienoa ja tiivistynyttä ilmaa. Kramerin mukaan tuo ilma on alussa ja lopussa erilaista, alkaen hienosta ilmasta ja demonin ruumiiksi muuttuessa loppuen jonkinlaiseen tiivistyneeseen ilmaan, joka elementiltään muistuttaa maata, eli edellä mainittua savea. Ruumis on kuitenkin loppujen lopuksi ilmaa ja tämän todistaa esimerkiksi se, ettei demoneja voi tappaa minkäänlaisella aseella.²⁵⁴ Kramer analysoi myös demonien puhetta tässä ruumiissa ja tulee siihen lopputulokseen, että demonit eivät sanan varsinaisessa merkityksessä pysty puhumaan, koska niiltä puuttuvat kaikki puheeseen vaadittavat elimet ja puheen tuottamiseen vaadittava oikea ruumis. Ihmiset kuitenkin todistetusti kuulevat niiden puhetta, mutta tällöin kyseessä on enemmänkin puhetta muistuttavia säveliä, jotka demonit muovaavat ympäröivästä ilmasta ja jotka ihmiset kykenevät kuulemaan.²⁵⁵ Ainoa hetki jolloin demonit todellisesti puhuvat, on riivauksen aikana, jolloin ne käyttävät hyväkseen ihmisen ruumista.

²⁵³ MM II/4:1—6: ”Sed quantum ad modum, quo Maleficæ Dæmonibus incubis se subijciunt, sex videnda. Aliqua ex parte Dæmonis et corporis ab eo assumpti, ex quo elemento sit illud formatum. Secundo, ex parte attus, an semper cum infusione seminis ab altere recepto. Tertio, ex parte temporis et loci, an potius vne quam altero tempore se exerceat. Quarto, an visibiliter se agitat ex parte mulieris, et an tantummodo illæ quæ ex huiusmodi spurcitijs procreantur a Dæmonibus frequentantur. Quinto, an illæ quæ ab obstetricibus tempore partus Dæmonibus offeruntur. Sexto, an remissior vel intentior sit in talibus ipsa Venerea delectatio.”

²⁵⁴ MM II/4:1: ”Nam quia aer in se non est figurabilis visi, secundum figuratione corporis alterius in quo includitur, vnde etia minime suis terminis terminatur, sed tantummodo alienis, et vna pars aeris alteri cotinuat, ideo simpliciter, vt sic non potest corpus, aereum assumere [...]”

²⁵⁵ MM II/4:1: ”Dæmones carent pulmone et lingua, quam tamen artisiciatam ostendere possunt, iuxta corporis conditionem, sicut et dentes et labia, vndenon vere et proprie loqui possunt. Sed quia intelligunt, et intellectum mentis vbi exprimere volunt, tunc non per voces, sed per sonos qui habent quandam similitudine vocum, aerem no respiratu, et attractum, vt in hominibus, sed

Tähän samaan ajatukseen liittyvät myös kaikki muut aistit — Kramerin mukaan demonit pystyvät myös näkemään, kuulemaan, syömään ja siittämään (joka on ainoa asia, jota hyvät enkelit eivät pysty tekemään). Näkeminen ja kuuleminen tapahtuvat demoneilla ennen kaikkea hengellisesti, koska niiltä puuttuvat kaikki ruumiilliset osat, joita näihin aisteihin tarvittaisiin. Kramerin mukaan demonien näkö ja kuulo ovat ainoastaan näön ja kuulon kaltaisia, mutta samalla kuitenkin paljon vahvempia kuin ihmisen itsensä. Demonit esimerkiksi kuulevat ihmisen sisimmän, toisin sanoen ajatukset, ilman että ihmisen tarvitsee lausua niitä ääneen. Tämä tekee demoneista myöskin äärimmäisen viekkaita, koska ne voivat kerätä salattua tietoa.²⁵⁶ Mielenkiintoisin ajatus Kramerilla liittyy myös hengellisten olentojen syömiseen, koska hänen mielestään enkelit voivat kyllä syödä, mutta sen sijaan, että niiden hengellinen ruumis sulattaisi ruoan ja joka poistuisi luonnollista kautta, se imeytyy suoraan näiden sisään ja häviää. Hän rinnastaa saman ajatuksen koskemaan myös Kristusta(!), joka Kramerin mukaan kyllä söi, mutta jonka ruumis imeytti itseensä kaiken ruoan. Jeesus ei toisin sanoen Kramerin mukaan ulostanut.²⁵⁷ Nähtävästi tämä ajatus liittyy Kramerin kokonaisvaltaisempaan ruumiintoimintojen halveksimiseen.

Siittäminen sen sijaan on Kramerille kaikkein keskeisin aistillinen kysymys, koska se koskee ajatusta siitä, pystyvätkö Incubus- ja Succubus-demonit todella siittämään ihmisiä ja saamaan ihmisnaisia raskaaksi. Kuten edellä on jo mainittu, on kristinuskon pitkässä historiassa tätä asiaa pidetty mahdollisena aina Vanhan Testamentin kappaleiden perusteella, kuin myös Tuomas Akvinolaiseen tukeutuen. Kramer näyttääkin omassa argumentoinnissaan kallistuvan paljon Akvinolaisen linjoille ja myötäilevän häntä asian tiimoilta. Kuitenkin Akvinolaisen ja Kramerin ero on suurimmillaan siinä, että Akvinolainen piti mahdollisena, että näin voi käydä, kun taas Kramer näyttää olevan asiasta täysin

inclusum in corpore assumpto percipiunt, et ad aerem extrinsecu articulatum emittunt vsque ad aures audientis.”

²⁵⁶ MM II/4:1: ” Ideo dicendum, nullo modo videt Angelus, siue bonus siue malus per oculos corporis assumpti, nec aliquid corporale sibi deseruit, sicut tamen locutione deseruit sibi aer, et percussio aeris ad sonum procurandum, et ulterius ad multiplicandum vsque ad aures audientis. Vnde oculi eorum sunt oculi depicti. Libenter autem sub his similitudinibus hominibus se offerunt, vt eis eorum proprietates quas naturaliter habent, et loqui spiritualiter per huiusmodi opera manifeste [...]”

²⁵⁷ MM II/1:4: ” Sed quo ad comestionem dicamus, quod completa ratio comestionis quatuor debet: Diuisione cibi in ore, et traiectionem in corpus, virtus corporis potentis digerere, et quantum conuertere necessarium nutrimentum, et superfluum eiicere. Angeli quicunque, prima duo in assumptis corporibus comedendo faciunt, tertium et quartum non possunt, sed loco virtutis digestiue et eiectiue, adest ei virtus alia, quae cibis dissoluitur subito in praesentes materiam. In Christo etiam fuit vera comestio in omnibus, quia habuit virtutem nutritiuam et conuersiuam, non

varma.²⁵⁸ Kramerin mukaan asetelma on seuraava: demoni ilmestyy Succubuksena miehelle, viettelee hänet ja harrastaa tämän kanssa seksiä. Samassa yhteydessä hän varastaa miehen siemennesteen. Tämän jälkeen demoni joko itse tai toisen demonin kanssa manifestoituu — oikeiden tähtikuvioiden vallitessa — Incubus-demonina naiselle, harrastaa tämän kanssa seksiä ja saattaa naisen raskaaksi. Sekä mies, että nainen antautuvat demonille vapaasta tahdostaan, mutta siemen jolla demoni saattaa naisen raskaaksi ei ole demonin omaa. Demonin voidaan siis sanoa siittävän, mutta oikeammin demoni tekee vain ilkikurisen tempun.²⁵⁹ Kramerin mukaan on kuitenkin selkeää, että jos nainen on vanha ja hedelmätön, ei demoni viitsi nähdä vaivaa yrittääkseen hedelmöittää naista. Siittäminen koskee siis vain nuoria noitia. Myöskään miehen yöllisestä siemensyöksystä ei ole demonille hyötyä, koska sellaisessa Kramerin mukaan on ”vähemmän elämänvoimaa”, kuin valveilla saadussa siemensyöksyssä.²⁶⁰

Ajan ja paikan suhteen Kramer näyttää pitävän selviönä, että demonit pyrkivät saamaan aikaan mahdollisimman paljon tuhoa yhdellä kertaa. Tämä tapahtuu esimerkiksi niin, että demonit eivät aina ja joka ikisessä tilanteessa ole viettelemässä noitia, vaan ennen kaikkea silloin, kun se saa aikaan mahdollisimman paljon vahinkoa — toisin sanoen esimerkiksi kristillisten juhlapyhien aikaan.²⁶¹ Tähän hän näkee syyksi sen, että ”noitien sielut tulisivat vielä pahemmin kadotetuiksi”, jonka voi nähdä viittaavaan ajatukseen, että helvetissä on monia erilaisia tasoja, kuten Dante antaa ymmärtää.²⁶²

Kramerin mukaan demonit eivät välttämättä ole näkyviä muille osapuolille kuin noidille itselleen. Tämän hän perustaa tapaukskertomuksiin, joissa noitien on nähty olevan esimerkiksi pelloilla makaamassa yläosattomissa ilman, että paikalla

autem conuertendo in suum corpus, quia illæ virtutes fuerunt glorificate, sicut et corpus, vnde etiam resoluebatur cibus in corpore subito, sicut qui aquam in ignem proiceret.”

²⁵⁸ MM II/4:1: ”Sed quo ad actus carnales, de quibus principaliter intenditur, quo etiam cum Maleficis tanquam incubi, in assumptis corporibus exercent, nulla subest difficultas ex præmissis, nisi fortassis quis dubitaret, An præsentis Maleficæ huiusmodi spurcitijis intenderent, et an originem Maleficæ ex his spurcitijis sumpserunt.”

²⁵⁹ MM II/4:1: ”Erit ergo talis ordo, quod succubus Dæmon ab homine scelerato semen decidat, qui si est proprius illi homini deputatus, et noluerit se incubum facere, ad Maleficam tradit illudsemere Dæmoni mulieri seu Maleficæ deputatus, et ille sub certa constellatione sibi deseruiente, vt talis genitus vel genita, fortis viribus ad peragenda maleficia persistit se incubum Maleficæ faciet.”

²⁶⁰ Ks. MM II/4:2: ”An semper cum decisione seminis Incubus demon maleficam aggreditur?”

²⁶¹ MM II/4:3: ”Ad illud, an obseruat tempora et loca, dicendu quod vltra obseruantiam temporum, quod ad constellationes quas obseruat, quando ad prolis infectionem opemtur. Obseruat etiam certa tempora, quando non infectio nis, sed Venereæ voluptatis causa, ex parte Maleficæ exercendæ agit atur, et sunt sacratoria totius anni tempora, vt natalis Christi, Paschatis, et Pentecosten solennit atibus [...]”

²⁶² MM II/4:3: ”Dæmones vt ipse creator amplius offendatur et grauius, in proprijs animabus Maleficæ condemnentur.”

on nähty ketään muuta. Tästä hän pääättelee, että noita on ollut samaan aikaan sukupuoliyhteydessä demonin kanssa.²⁶³ Myös noitien aviomiehet ovat joskus sanoneet nähneensä demoneja harrastamassa seksiä vaimojensa kanssa, ja samalla, kun he ovat yrittäneet lävistää demonin esimerkiksi miekalla, on demoni tekeytynyt näkymättömäksi.²⁶⁴

Kramerin mukaan on myöskin selvää, että demonit eivät ainoastaan koita vietellä niitä yksilöitä, jotka ovat alun perin saaneet alkunsa demonin ja noidan sukupuoliyhteydestä, vaan demonien tarkoitus on vietellä joka ikinen mahdollinen ihminen. Tällaisia ovat erityisesti esimerkiksi syrjäseuduilla ja maalla asuvat neitsyet.²⁶⁵

4.2.4. Siittämisvoiman estäminen

*Malleus Maleficarum*in kirjoittamisen aikaan ihmisten oli lisäännäyttävä niin paljon kuin suinkin kerkesivät, koska lapsikuolleisuus oli suurta ja suuri lasten määrä takasi vanhemmille edes jollakin tapaa elinkelpoisen vanhuuden. Näin tunnetusti on ollut aina 1900-luvun alkupuolelle saakka. Tämän takia teoksessa käytetään huomattavan paljon tilaa sen miettimiseen, voivatko demonit ehkäistä siittämisvoiman mieheltä, toisin sanoen aiheuttaa impotenssia tai hedelmättömyyttä. Tutkimuskirjallisuudessa aihetta ei sivuttu, mutta itse näkisin aiheen olleen tärkeä myöskin miehen kunnian ja maskuliinisuuden tähden — mies, joka ei voi siittää jälkeläisiä, ei ole mies lainkaan. Tämän takia kysymys oli myös Kramerille tärkeä, vaikka hän itse dominikaanisen sääntökunnan jäsenenä oli tehnyt ainakin muodollisen selibaattilupauksen. Siittämiskyky oli tärkeää myös karjalle, koska ihmiset pystyivät ostamaan ehkäpä vain yhden lehmän, ja jos tämä lehmä ei poikanut, ei ihmisillä ollut varaa hankkia toista.

Kramerin mukaan demonit pystyvät ehkäisemään siittämisvoiman kahdella tavalla: joko ne aiheuttavat erektiovaikeuksia tai estävät orgasmin saannin. Tämä perustuu Kramerin mukaan siihen, että demoneilla on kyky estää jonkin

²⁶³ MM II/4:4: ”Tamen quod ad circumstantes sæpius ipsæ Maleficæ supinæ iacentes in agris seu sylvis visæ sunt, et denudatæ supra umbilicum. Et iuxta dispositione illius spurcitæ coaptatis membris, tibijs et cruribus se agitantes Dæmonis incubis inuisibiliter ibidem quo ad circumstantes cooperantibus [...]”

²⁶⁴ MM II/4:4: ”Sed et hoc contigisse certum est, quod maritis visibiliter interdum cerne tibus incubos Dæmones, quos tamen non Dæmones, sed viros putabant cum eorum vxoribus talia per agere, dum arma arriperent, et trasfodere volebant, subito Dæmon disparuit, se inuisibilem faciendo, unde et mulieribus manus et brachia obijcientibus, licet interdum læsi fuissent, ipsos tamen viros obiurgantes, ante oculos haberent, aut si a Dæmonibus obsessi forent, deridebant.”

²⁶⁵ MM II/4:5: ”Finaliter vero concludendo dici potest, ipsos Dæmones incubos non tantum mulieribus ex eorum spurcitijs progenitis, aut eis ab obstetricibus oblatis fore infestos, sed toto conatu in quascunque sanctiores virgines illius terræ [...]”

ruumiisjäsenen luonnollinen liike.²⁶⁶ Demonit voivat myös estää naisen raskaaksitulemisen.²⁶⁷ Hänen mukaansa on myös mahdollista, että demonit voivat ”irrottaa miehiset jäsenet”, toisin sanoen saada aikaan illuusion, jossa miehen sukupuolielimet ovat hävinneet niiden luonnolliselta paikalta.²⁶⁸

4.2.5. Pienten lasten uhraaminen

Kvestion kaksi artiklassa kolmetoista käsitellään lasten uhraamista demoneille. Kramer käyttää argumentteinaan huomattavan pitkiä tapauskertomuksia, joissa kätilöt (eli tässä tapauksessa noidat) joko pilaavat naisen raskauden tai kaappaavat lapsen heti syntymän hetkellä. Hänen mukaansa noidilla on myös tapana uhrata pieniä, mutta jo hieman kasvaneita, lapsia paholaiselle.²⁶⁹ Uhrausta on kahdenlaista: sellaista, jossa lapsi uhrataan tappamalla ja sellaista, jossa lapsi annetaan Paholaisen käyttöön.

Kramerin mukaan noidat syyllistyvät tällaiseen toimintaan, koska demonit käskevät heitä siihen, joskus jopa vastoin noitien omaa tahtoa. Tämän ne tekevät siksi, että Paholainen tietää uhrattujen lasten sielujen joutuvan kadotukseen, koska nämä lapset eivät ole ehtineet saada kastetta (luultavasti hän viittaa niihin yksilöihin, jotka kuolevat heti syntymänsä jälkeen).²⁷⁰ Noidat myös uhraavat lapsia, jotta voivat valmistaa lasten raajoista itselleen lentämiseen tarvittavaa noitasalvaa, kuten edellä on mainittu.²⁷¹

4.2.6. Demonien aiheuttamat sairaudet ja riivaus

Demonit pystyvät Kramerin mukaan aiheuttamaan ihmiselle monenlaisia sairauksia, niin yksin kuin noidankin välityksellä.²⁷² Tämä on yksi niitä harvoja esimerkkejä, jossa demoni ei nähtävästi tarvitse noitaa minkäänlaiseksi

²⁶⁶ MM II/1:6: ”Primo, vbi rigorem membri pro fructificatione accommoda directe reprimunt, ne hoc videatur impossibile, cum et motum alias naturalem in aliquo membro impedire possunt. Secundo, vbi missionem spirituum ad membra in quibus est virtus motiua prohibent, quasi intercludendo vias seminis, ne ad vasa generationis descendat, vel ne excidatur, vel emittatur [...]”

²⁶⁷ MM II/1:6: ”[...] vim generatiua, ne videlicet vir coire, aut mulier cocipere valeat maleficare possunt [...]”

²⁶⁸ MM II/1:7: ”Sed et hoc quod membra virilia auferre solent, non quidem in rerum veritate corpora humana illis spoliando, sed praestigiosa arte occultando, vt supra in quaestione desuper tacta declaratum est, aliqua gesta in medium producamus.”

²⁶⁹ MM II/1:13: ”Nec praetereundum est de nocumentis a Maleficis Obstetricibus pueris ill at is. Et primo, quomodo interimunt. Secundo, quomodo Dæmonibus offerendo execrant.”

²⁷⁰ MM II/1:13: ”Qua autem de causa? Vtique praesumendum, quod ad instantiam malignorum spirituum etiam eis interdum inuitis, talia facere coguntur. Nouit enim Diabolus, quod ab introitu regni celestis propter penam damni, aut originale peccatum tales puerise questrantur.”

²⁷¹ MM II/1:13: ”Et (vt in praemissis tactum est) suasu Dæmoniorum ex huiusmodi membris vngueta earum vsibus accommoda conficere habent.”

²⁷² MM II/1:11: ”[...] quod Malefici omnibus modis possunt procurare læsiones in hominibus et eorum rebus, cooperante Dæmone, in quibus Dæmon potest solum lædere vel decipere, videlicet in rebus, fama, corpore, vsurationis et in vita [...]”

välikappaleeksi, jos ei erikseen sitä halua. Demonit saattavat aiheuttaa mielen sisäisiä sairauksia vaikuttamalla joko suoraan ulkoisiin aisteihin, tai sitten vaikuttamalla ihmisen aivotoimintaan, joka säätelee aisteja.²⁷³ Kramerin käsityksen mukaan demonin ottaessa haltuun ihmisen aivotoiminnan, se siirtää muistijälkiä aivojen takimmaisesta osasta näköelimiin ja saa näin aikaan illuusion.²⁷⁴ Tämä ei myöskään aiheuta ihmiselle kipua, koska demoni ei millään tavalla muokkaa niitä fyysisiä elimiä, joihin se vaikuttaa.²⁷⁵ Kramerin mukaan demonit pystyvät aiheuttamaan myös kaikenlaisia fyysisiä sairauksia — ”kuten opettajat sanovat”.²⁷⁶ Ne pystyvät myös harjoittamaan ”sisäisten aistien hämmentämistä”, Kramerin viitatessa mitä todennäköisimmin riivaukseen ja hulluuteen.²⁷⁷ Riivaus voi hänen mukaansa tapahtua niin syntyisille kuin hurskaillekin, ja tämä asia on täysin Jumalan tutkimattoman sallimuksen varassa.²⁷⁸ Myöskin sokeus ja kaikki muut suuret ja kivuliaat sairaudet ovat mahdollisia demoneille.²⁷⁹

Hauskana kuriositeettina mainitsen lähes arkisen vaivan, jonka demonit Kramerin mukaan voivat myös aiheuttaa, nimittäin ilmavaivat. Hän mainitsee asian kohdassa, jossa käsitellään keinoja Incubus-demonista eroon pääsemiseksi. Hänen mukaansa demonit voivat aiheuttaa niin suurta vatsan turpoamista, että se muistuttaa raskaana olemista. Kuitenkin, kun asiaa aletaan tarkemmin tutkia,

²⁷³ MM II/1:9: ”Ad primum oportet distinguere de præstigiola illusione, eo quod vt dictum est. Illa illusio fit enim interdum super sensus exteriores, interdum super interiores vsque ad sensum exteriorem.”

²⁷⁴ MM II/1:9: ”Item, licet illi abi animæ illis tantum possibile, qui eam creavit, tamen Dæmones etiam illi possunt, Deo permittente, corporibus nostris. Et quia pro tunc possunt impressiones facere in potentias interiores, affixas organis corporalibus, Ideo et per illas impressiones, sicut immutantur organa, ita immutantur operationes potestatiarum, modo quo dictum est, quod educere possunt species reservatas in vnapotentia affixa organo, sicut ex memoria quæ est in vltima parte capitis, educit speciem equi, localiter mouendo illud fantasma vsque ad mediam partem capitis, vbi est cellula virtutis imaginatiuæ, et demum consequenter vsque ad sensum communem, cuius residentia est in anteriori parte capitis. Et omnia subito sic immutare et perturbare possunt, vt formæ tales necessario æstimentur, ac si exteriori visui obijcerentur: Exemplum patuit ex naturali defectu in freneticis, et alijs maniacis.”

²⁷⁵ MM II/1:9: ”Quod si quæritur, quomodo hoc absque dolore capitis efficere possit, facilis est responsio. Primo, qui enim organa non diuidit, nec immutat atque ad ipsorum subiectum, sed tantummodo species mouet. Item secundo, quia non alterat immittendo aliquam qualitatem actiui, vnde necessario passio sequatur, cum et ipse se Dæmon omni qualitate corporali careat, ideosine alio talia operari potest.”

²⁷⁶ MM II/1:11: ”Sed et hoc, quod non sit aliqua infirmitas corporalis quæ a Maleficis Deo permittente inferri non possit, etiam si ad lepram vel Epilepsiam se extendere habeat, probari potest per hoc, quod per doctores nullum genus infirmitatis excipitur.”

²⁷⁷ MM II/1:11: ”[...] verum quod etiam Dæmones per se interdum Deo permittente, et innocentes lædunt vt dudum Job sanctissimum læserunt, sed ibi non fuerunt [...]”

²⁷⁸

²⁷⁹ MM II/1:12: ”Alias denique infirmitates inflexisse, vt cæcitatem, vel acutissimos dolores et torsiones in corporibus hominum quis enumerare potest?”

paljastuu tämä ”raskaus” vain ilmaksi vatsassa. Tällöin hänen mukaansa ”naiset kutistuvat pelkkien pierujen päästämisestä”.²⁸⁰

Edellä on mainittu, että demonien aiheuttamat sairaudet olisivat yksi niistä kysymyksistä, joiden tulkinnassa voidaan päätyä useampaan lopputulokseen (sivu 57). Tällä tarkoitetaan sitä, että Kramerin mukaan demonit kyllä aiheuttavat sairauksia, mutta samaan aikaan kaikki sairaudet eivät ole demonisesta lähteestä. Sen sijaan lentäminen, seksuaalimagia ja niin edelleen ovat kaikki selkeästi demonien aiheuttamia asioita ja siksi helpommin tulkittavissa.

4.2.7. Ihmisten muuttaminen eläinhahmoihin

Ihmisten muuttaminen eläinhahmoihin on Kramerin mukaan loppujen lopuksi illuusiota. Tämä tapahtuu hieman samalla tavalla kuin mielisairauden kohdalla, eli demoni ottaa ihmisen näköelimet valtaansa ja luo illuusion metamorfoosista. Tämän hän todistaa kertomuksella, jossa naisen oli sanottu muuttuneen hevoseksi, mutta näin uskoivat vain juuri metamorfoosin hetkellä paikalla olleet ihmiset, joiden näköhavaintoa demoni oli huijannut. Kun nainen esiteltiin myöhemmin erämaamunkki Makarios Egyptiläiselle (n. 300—391), näki tämä heti demonin illuusion läpi ja kertoi paikalle tulleille ihmisille, ettei nainen todellisuudessa ollut hevonen. Nainen myös itse kertoi paikalla olleille ihmisille, että demoni oli ottanut hänet kohteekseen, koska hän ei ollut koskaan osallistunut kirkolliseen elämään tai ottanut vastaan sakramentteja.²⁸¹

Demonit voivat Kramerin mukaan kuitenkin luoda myös aivan oikeita eläimiä, mutta näiden täytyy kuulua ”epätäydellisten eläinten luokkaan”. Tällaisia eläimiä ovat esimerkiksi käärmeet, sammakot ja hiiret, kun taas ”täydellisiä eläimiä” ovat esimerkiksi ihminen ja aasi. Demonit luovat näitä olentoja mielensä mukaan tai noidan pyynnöstä, ”keräten ympäri maailmaa niiden siemeniä ja luoden niistä olentoja”.²⁸²

²⁸⁰ MM II/2:1: ”Nonnunquam etiam imprægnatæ sibi videntur mulieres ab incubis, et intumescunt vehementer ventres earum, et cum partus tempus aduenerit, solæ emissionem multæ ventositatis detumescunt.”

²⁸¹ MM I/10: ”Legitur enim in vita patrum, quædam iuuenula, quæ assentire noluit cuidam iuueni, de turpitudine eam sollicitati, ipse iuuenis turbatus ex hoc, a quodam Iudæo procurauit Maleficium fieri contra illam, quo peracto, mulier conuersa est in equam, quæ conuersio non fuit secundum rei Veritatem, sed secundum ludificationem Dæmonis immo tantis Fantasiam, et sensum ipsius mulieris, et aspicientium eam, ut videretur equa, quæ erat vera mulier. Vnde ducta ad beatum Macharium, non potuit Diabolus ita operari, quod illuderet sensus eius. sicut aliorum, propter suam Sanctitatem. Nam sibi videbatur mulier vera, non equa, cuius tandem oratione liberata est ab illa illusione, dicens, hoc sibi accidisse. quia non vacabat Diuinis, nec frequentabat Sacramenta ut dicebat, ideo Diabolus potestatem habuerat super eam, etsi alias esset honesta.”

²⁸² MM I/10: ”Nam Alb. in lib. de anim. lib. 1, ubi quærit: An Dæmones, seu etiam dicamus Malefici possint facere verè animalia? Respondit quod sic, Deo permittente, et hoc quo

Myös kysymys ihmisiä piinaavista susista nousee Kramerin tekstissä esille, vaikka varsinaisista myöhemmän populaarikulttuurin luomista ihmissusista ei tässä tapauksessa voidakaan puhua. Aihe käsitellään nopeasti sivukysymyksenä, jossa tahdotaan vastaus siihen, millaisia nämä ”aikuisia ihmisiä ja lapsia taloista ryöstävät” sudet todellisuudessa ovat? Kramerin mukaan näille tapauksille on joskus olemassa luonnollinen syy (esimerkiksi, että sudella on kova nälkä tai niillä on lähistöllä pentuja), joskus taas demoninen. Hän myöntää, että demonit voivat ottaa suden valtaansa ja saada sen käyttäytymään aggressiivisesti, mutta pitää jokseenkin epäuskottavana sitä, että demonit voisivat muuttaa ihmisiä susiksi muutoin kuin edellä mainitun illuusion avulla. Hän ei myöskään tunnu uskovan siihen, että demonit itse muuntautuisivat näiksi eläimiksi.²⁸³

Itse tulkitseen tämän kohdan monitulkintaiseksi kysymykseksi, koska Kramer itsekin pitää mahdollisena, että kyseessä olevien tapahtumien taustalla saattavat olla myös luonnolliset syyt. Tästä syystä kaikki ongelmat ihmisiä vaivaavien susien kanssa eivät ole vain ja ainoastaan demonisesta alkuperästä.

4.2.8. Demonien aiheuttamat sääilmiöt

Kramerin mukaan on selvää, että demonit pystyvät vaikuttamaan sääilmiöihin ja väitteessään hän nojaa vahvasti Tuomas Akvinolaiseen. Akvinolaisen mukaan kaikilla enkeleillä on valtaa maan päällä tapahtuviin asioihin, ja vaikka sääolosuhteet ovatkin loppujen lopuksi Jumalan tahdon ja sallimuksen alaisia, on demoneilla mahdollisuus vaikuttaa sähän ”siirtelemällä maan päällä olevia asioita”. Tässä hän nähtävästi viittaa siihen, että demonit eivät itse saa aikaan tiettyjä sääilmiöitä, mutta voivat olla myötävaikuttamassa esimerkiksi niiden voimakkuuteen. Tämän Akvinolainen itse katsoo olevan selvää Jobin kirjan kertomuksen perusteella.²⁸⁴

adimperfecta animalia, sed non possunt in instanti sicut Deus facere [...] Et glo. ibidem sic dicit: Dum per incantationem Dæmonum Malefici aliquid efficere conantur, discurrunt per mundum, et semina subito eorum, de quibus hoc agitat, afferunt, et sic ex illis, permittente Deo, nouas species producunt.”

²⁸³ MM I/10: ”Dicendum est, quod hoc interdum habet naturalem causam, interdum vero præstigiosam artem, dum per Maleficas contingit [...] Per quem autem modum? An sint veri lupi, vel Dæmones in formis sic apparentibus? Dicitur quod sunt veri lupi, sed obsidentur a Dæmonibus, vel agitantur duplici modo. Vno modo absque Maleficorum operatione, sicut quadraginta duobus pueris contingit, [...] Alio modo etiam Maleficorum illusionem.”

²⁸⁴ MM II/1:15: ”Necesse est confiteri, quod Deo permittente, Dæmones possunt perturbationem aeris inducere, ventos concitare, et facere vt ignis de celo cadat, quamuis enim natura corporalis non obediatur ad nutum Angelis, neque bonis, neque malis ad susceptionem formarum, sed soli Deo creatori, tamen ad motum localem naturæ corporalis nata est spiritali naturæ obedire, cuius iudicium in homine apparet [...]”

Kramerin mukaan on kuitenkin mahdollista, että sääilmiöiden taustalla on jokin salatumpi ja huonommin tunnettu syy kuin demonit, ja tämä syy perustuu Jumalan sallimukseen. Sen takia ei voida päätellä, että kaikki ihmiselle epäedulliset sääilmiöt olisivat suoraan demonisesta lähteestä, mutta koska noidat itse ovat tunnustaneet vaikuttaneensa demonien avulla säähän, on Kramerin mukaan kysymykseen tällöin vastattu ja vastaus on selkeä.²⁸⁵

V. Johtopäätökset

Olen tässä pro gradu -tutkielmassani tutkinut kysymystä siitä, miten *Malleus Maleficarumissa* käsitetään demonit ja minkälainen on tämän ajattelun tausta. Työni sisällä käsitelin toisesta pääluvusta alkaen juutalaisuudesta ja Vanhasta testamentista kumpuavaa demonologiaa, sisältäen myös tutkimusta pseudepigrafisten ja apogryfisten tekstien demonologiasta, sekä rabbiinisen kirjallisuuden demonologiasta. Tämän jälkeen siirryin tutkimaan Uuden testamentin tekstejä, sekä patristista kirjallisuutta koskien aihetta. Jaoin työni tämän jälkeen päälukuihin, jotka käsitelivät keskiajan demonologiaa yleisemmällä tasolla eri teologioiden ajatusten kautta (kolmas pääluku), sekä itse *Malleus Maleficarum*in demonologiaa (neljäs pääluku). Keskiajan teologiaa käsittelevän pääluvun sisällä nostin erikseen esiin Tuomas Akvinoalaisen ja Dante Alighierin ajattelua ja demonologista kuvastoa, koska näiden kahden henkilön voidaan katsoa vaikuttaneen *Malleus Maleficarum*in demonologiseen tulkintaan erittäin paljon. Neljännen pääluvun alla käsitelin *Malleus Maleficarumissa* esiintyvää magian käsitettä ja sen suhdetta teoksessa esiintyvään demonologiaan. Tämän jälkeen esittelin itse teoksesta nousevia kohtia, jotka olivat aiheeni kannalta ne kaikkein keskeisimmät. Jaoin kysymykset eri alalukuihin kysymysten teeman mukaan ja käsitelin ne yksitellen.

Työni lähti liikkeelle teoksen historiallisesta analyysistä, sekä teoksen kirjoittajan esittelystä. Jo tutkimuksen alkuvaiheilla kävi selväksi, että *Malleus Maleficarum* ei ole kovinkaan systemaattisesti kirjoitettu teos, ja että on olemassa

²⁸⁵ MM II/1:15: ”Sed et de ictu fulminis, quod sæpissime aut bomines solum, aut cum bestijs, aut cum Dæmonibus et borreis consumpserint, licet occultiore et magis ambiguum videatur habere causam, eo quod alia diuina permisstone sæpecontingant absque maleficarum videlicet cooperatione, tamen vbi sponte exearum fassionibus talia eas fecisse seu procurasse repertum est, super quæ etiam varia acta et gesta, præterea quæ supra tacta sunt, deduci possent, ratio etiam suffragatur, cum ea facilitate qua grandines, sic et fulmina procurare possunt, in marietiam tempestates, ideo omnis ambiguitas tollitur.”

hyviä syitä sille, miksi teos ei saanut dogmaattisen kivijalan asemaa katolisessa kirkossa. Teos osoittautui hyvin misogynistiseksi kokoelmaksi erilaisia oletuksia, joiden argumentointiin käytettiin vaihteleva määrä erilaisia lähteitä. Tutkimuksen aikana kävi myöskin selväksi, että teoksen kirjoittajan tapa viitata erilaisiin auktoriteetteihin oli vähintäänkin lennokas, eikä aina ollut selvää mitä hän tarkoittaa viitatessaan esimerkiksi johonkin tiettyyn Raamatun kohtaan.

Toisessa pääluvussa esittelin Vanhasta testamentista kumpuavaa demonologista traditiota ja osoitin, ettei juutalainen demoniusko ole kovinkaan helposti rinnastettavissa myöhemmempään kristilliseen tulkintaan aiheesta. Juutalaisille demonit eivät koskaan ole olleet samankaltaisia, väkivaltaisia entiteettejä kuin minkälaisiksi ne myöhemmässä kristillisessä traditiossa muotoutuivat. Tutkimukseni perusteella on mielestäni suhteellisen selvää, että juutalaista ja kristillistä demoniuskoa on todellisuudessa hyvin vaikea rinnastaa toisiinsa, koska ne tuntuvat puhuvan eri asioista. Juutalaisille esimerkiksi kertomus langenneista enkeleistä on täysin tuntematon, kun taas kristityille se on erottamaton osa uskomusjärjestelmän sisäistä paholaisuskoa. Sama johtopäätös tuli esiin myös rabbiinisen kirjallisuuden kohdalla, joka vielä entisestään alleviivasi sitä, etteivät juutalaiset voi allekirjoittaa kovinkaan monia kristinuskon demonologisia loppupäätelmiä.

Mistä nämä erot sitten johtuvat? Tutkimukseni perusteella näyttää siltä, että suurimmaksi osaksi hellenistisistä vaikutteista. Kuten toisen pääluvun alaluvussa kaksi osoitin, sai kristillinen ajattelu äärimmäisen paljon vaikutteita hellenistisestä perinteestä ja filosofiasta. Uuden testamentin tekstien perusteella vaikuttaa myös siltä, että jo kirjoittajilla oli hyvin uudenlainen tapa ymmärtää se mitä ja minkälaisia demonit ovat. Tekstien kirjoitusajankohtaan mennessä demonit olivat alkaneet saada jo hyvin väkivaltaisia sävyjä, eivätkä ne enää olleet pelkästään Vanhan testamentin kuvaamia kiusaajia. Jos Jobin kirjan Saatana oli ollut Jumalan alaisuudessa toimiva enkeli, oli se viimeistään Johanneksen ilmestyksen kirjoitusajankohtaan saavuttaessa saanut aivan uudet mittasuhteet, ja oli nyt suuri maailmojen tuhoaja ja eksyttäjä.

Myös patristinen kirjallisuus toi oman lisänsä demonologiseen tulkintaan, koska uuden uskonnon alkuvuosisatoina demoneita alettiin nähdä lähes kaikkialla — ja erityisesti toisissa uskonnoissa. Tutkimukseni osoittaa, että uuden uskonnon liikkeen opinmuodostus ja sen alkuvuosisadat olivat omiaan lisäämään kierroksia myös demonologiseen ajatteluun, koska toisaalta liikkeen

piti saada perusteltua oma erityislaatuisuutensa, toisaalta taas taistella rinnalla kulkevia vaihtoehtoisia oppeja vastaan. Kirkkoisien vaikutus näkyi myös myöhemmin keskiajalla, jolloin suuret ajattelijat hakivat heiltä tukea ajatuksilleen ja sitä kautta alkuvuosisatojen demonologiset päätelmät siirtyivät tuhatkin vuotta eteenpäin lähes sellaisenaan.

Keskiaikaa käsittelevässä luvussa esittelin Tuomas Akvinolaisen ja Dante Alighierin ajattelua. Akvinolaisen ajattelun esittely perustui siihen havaintoon, että *Malleus Maleficarum* on syntynyt dominikaanisen sääntökunnan piirissä, kirjoittaja oli kyseisen sääntökunnan jäsen ja että hän pyrki teoksessaan jäljittelemään ajalleen tyypillistä skolastista kirjoitustapaa. Teoksessa Heinrich Kramer viittaa kirkollisista auktoriteeteista kaikkein eniten juuri Akvinolaiseen, sekä Augustinukseen. Akvinolaisen ajattelu vaati mielestäni myös täysin oman alalukunsa, koska keskiajan demonologiasta oli tutkimukseni perusteella muuten saatavissa suhteellisen vähän tietoa. Syynä tähän voi olla se, että aiheesta ei todellisuudessa ole juurikaan kirjoitettu.

Dante Alighierin Jumalainen Näytelmä taas kuvaa saman asian toista puolta, joka *Malleus Maleficarumissa* on skolastisen oppineisuuden kanssa vähintäänkin samalla tasolla. Toisin sanoen teos kuvaa sitä, miltä asiat näyttävät ja kuinka niiden luullaan olevan. *Malleus Maleficarumia* ei tutkimukseni perusteella voikaan tutkia pelkästään systemaattisesti tai loogisesti, vaan on otettava huomioon myös paljon erilaisia perustelemattomia taustaoletuksia, kansanuskomuksia, huhuja ja legendoja. Tutkimukseni kuitenkin osoittaa, että näiden kaikkien perspektiivien ymmärtäminen on keino itse teoksen sisäisen logiikan ymmärtämiseen. Danten kuvamaailma on myös itsessään saanut paljon vaikutteita Akvinolaisen skolastiikasta, joten siksi hänen ajatteluaan ei perustellusti voi ohittaa.

Akvinolaisen teologiasta *Malleus Maleficarumiin* on jäänyt monia taustaoletuksia, kuten esimerkiksi se, että demonit ovat langenneita enkeleitä, niillä on helvetissä oma hierarkiansa, niillä on valtava kapasiteetti toteuttaa asioita, ne pystyvät luomaan erilaisia illuusioita, lisääntymään ihmisen kanssa ja niin edelleen. Danten Näytelmä tämän ohessa loi kuvan siitä minkälainen paikka helvetti on, minkälainen hierarkia siellä vallitsee, millaisia rangaistuksia tietyistä synneistä saa ja minkälaisia olentoja demonit yleensä ovat. Helvetti kuvataan kauheana, suppilomaisena paikkana, jonka pohjalla makaa itse Lucifer ja jonka jokaisessa erillisessä piirissä syntiset saavat mitä karmeampia rangaistuksia.

Tutkimukseni perusteella Danten Näytelmän teologinen tausta oli aikansa katolisessa teologiassa ja se oli myös saanut vaikutteita Akvinolaisen demonologisista formuloista.

Itse *Malleus Maleficarumin* demonologia osoittautui tutkimukseni perusteella synteetiksi lähes kaikesta edellä mainitusta. Teoksen sisäiseen koherenssiin kuuluu myös noituus, ja vaikka tutkimuksessani pyrin ensisijaisesti selvittämään minkälaisia teoksen demonit ovat, ei tätä voinut selvittää ilman noituusilmiön käsittelyä. Tästä syystä sivusin myös teoksen käsitystä magiasta.

Malleus Maleficarumin mukaan maailmassa vaikuttavat pahat voimat, joka selvimmin näkyy vallitsevassa noituusilmiössä. Heinrich Kramerin mukaan noituus oli teoksen kirjoitusajankohtana lisääntynyt niin paljon, että kirkon oli tehtävä asialle jotakin. Tähän kehitettiin ratkaisuksi inkvisitiotuomioistuin, jonka tehtävänä oli paljastaa noidat ja heidän pahat tarkoituksensa. Kramerin mukaan noituus ei ollut uusi ilmiö, mutta se millaisia muotoja se oli hänen aikanaan saanut, oli täysin uutta. Noituuteen liitettiin kiinteästi paholaisen palvonta ja lähes kaikki mahdolliset saatanalliset aspektit. Noidat uhrasivat pieniä lapsia, harrastivat seksiä demonien kanssa, lensivät sapatteihin tapaamaan paholaista, rienasivat pyhimyksiä, häpäisivät reliikkejä ja niin edelleen. Tämän he tekivät vapaasta tahdostaan, antaen sielunsa ja ruumiinsa Saatanan käyttöön. He myös toimivat yhteistyössä demonien kanssa, jotka mahdollistivat heille kaiken tämän.

Teoksen kuvailemat demonit ovat monisyyisiä hahmoja, jotka samaan aikaan kykenevät moniin eri asioihin, mutta toisaalta toimivat enemmänkin kuin kiusaajat. Demonien suurin synty vaikuttaa olevan se, että ne saavat noidat uhraamaan katoamattoman sielunsa Saatanalle, mutta samaan aikaan demonit kuitenkin tekevät asioita, jotka kokonaiskuvan kannalta ovat suhteellisen merkityksettömiä — esimerkiksi aiheuttavat illuusioita, jotka eivät ole aitoja. *Malleus Maleficarumin* sisäinen logiikka näyttääkin menevän niin, että koska demoneja ei voi rangaista niiden tekemistä ilkitöistä, niin ainoa vaihtoehto on tuoda julkiseksi se mitä ne tekevät. Sen sijaan noidat ovat vähintään yhtä syyllisiä — elleivät jopa vielä enemmän — kaikkeen siihen pahaan mitä ympäröivässä maailmassa tapahtuu, ja koska heitä on mahdollista rangaista, rangaistaan heitä poikkeuksetta kuolemalla. Tutkimukseni mukaan demoneja ei voi varsinaisesti voittaa, joten ainoaksi keinoksi jää vain vältellä niiden pahuutta hurskaalla elämällä. Pelko demoneja kohtaan oli kuitenkin aikalaisille täysin todellista ja jos jokavuotinen sato jätti tulematta, karjaa kuoli, perhe sairastui, talo paloi tai

puoliso menetti henkensä, oli ajan maailmankuvan mukaan tälle vain yksi selitys: demonit ja Saatana. Jos sitten vielä yhteisössä oli ihmisiä, jotka vapaaehtoisesti liittoutuivat näiden paholaisten kanssa, oli helppo ymmärtää miksi se aiheutti pakokauhua.

Tutkimukseni kärki on kuitenkin siinä, että juutalaiskristillinen demoniusko ei ole koskaan ollut kiveen kirjoitettu ja selkeä järjestelmä, vaan se on aikojen saatossa saanut monia erilaisia muotoja, se on muuttunut jatkuvasti, se on saanut vaikutteita monista eri lähteistä, sitä on tulkittu monella eri tavalla ja jopa samaan aikaan eläneet ajattelijat ovat voineet päätyä erilaisiin lopputuloksiin. Näin on myös tänäkin päivänä ja eri kirkkokunnilla on hyvin erilaiset näkemykset siitä, mitä demoneista ja Saatanasta pitäisi ajatella, ja tämän voi katsoa olevan täysin luonnollinen jatkumo jo vuosituhansia vallinneelle aaltoliikkeelle. Demonologia vaikuttaakin olevan teema, joka ei anna itsestään koskaan aivan selkeää ja kirkasta kuvaa — kohteensa luonteelle sopivasti.

Lähteet ja apuneuvot

Malleus Maleficarum. Volume I. The Latin Text and Introduction. Ed. & Trans. Mackay, Christopher S. New York: Cambridge University Press. 2006. (MM)

Malleus Maleficarum in Latin. (PDF) Transl. Summers, Montague. Transc. Lolace, Wicasta & Jury, Christie. —
<http://www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusLatin.pdf> (MM)

Malleus Maleficarum. Noitavasara. 2. Painos. Suom. Suomalainen, Vesa. Tallinna: Salakirjat. 2014. (MMS)

The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Spenger. 1948 edition. Trans. Summers, Montague. New York: Dover Publications, Inc. 1971. (MMEa)

The Hammer of Witches : A Complete Translation of the Malleus Maleficarum. Trans. Mackay, Christopher S. New York: Cambridge University Press. 2009. (MMEb)

Noitain Paljastaminen — *The Discovery of Witches of Matthew Hopkins*. Suom. Korpinen, Eero. Tallinna: Salakirjat. 2014.

Pekkanen, T., *Ars Grammatica* — Latinan kielioppi. Helsinki: Yliopistopaino. 2006.

Pyhä Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöönottama suomennos. Helsinki: Kirjapaja.

Salmi, J. W. ja Linkomies E., *Latinalais-suomalainen sanakirja*. 15. painos. Helsinki: Otava. 1955.

Kirjallisuus

Bailey, Michael D.

2015 *Diabolic Magic — The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West. From Antiquity to the Present*. Ed. David J. Collins, S.J. New York: Cambridge University Press. 361—392.

Bamberger, Barnard J.

1952 *Fallen Angels. Soldiers of Satan's realm*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Barsella, Susanna

2010 *In the Light of the Angels. Angelology and Cosmology in Dante's Divina Commedia*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Bastiaensen, A. A. R. "Toon"

2011 *Exorcism: Tackling the Devil by Word of Mouth — Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity. Supplements to Vigiliae Christianae. Text and Studies of early Christian life and language. Vol. 108*. Toim. Nienke Vos & Willemien Otten. Boston: Brill. 129—145.

- Behringer, Wolfgang & Jerouschek, Günther
2014 ”Maailmankirjallisuuden turmiollisin kirja?” Malleus Maleficarumin synty- ja vaikutushistoriasta ja noitavainon alkutekijöistä. — Malleus Maleficarum. Noitavasara. Suom. Vesa Suomalainen. Tallinna: Salakirjat. 368—406.
- Berenbaum, Michael & al.
2007 Encyclopaedia Judaica. Vol. 13. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Beresford, Matthew
2013 The White Devil: The Werewolf in European Culture. Glasgow: Reaktion Books Ltd.
- Boureau, Alain
2006 Satan the Heretic. The Birth of Demonology in the Medieval West. Chicago and London: The Chicago University Press.
- Brauner, Sigrid
1995 Fearless Wives and Frightened Shrews. The Construction of the Witch in Early Modern Germany. Ed. Sigrid Brauner & Robert Brown. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Broedel, Hans Peter
2003 The *Malleus Maleficarum* and the Construction of Witchcraft. Theology and Popular Belief. Manchester & New York: Manchester University Press.
2013 Fifteenth-Century Witch Beliefs — The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America. Ed. Brian P. Levack. Oxford: Oxford University Press. 33—50.
- Clark, Stuart
2002 Part 3: Witchcraft and Magic in Early Modern Culture — Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials. Ed. Bangt Ankarloo & Stuart Clark. London: The Athlone Press. 97—187.
- Cohn, Norman
1975 Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. Basingstoke: Sussex University Press.
- Dinsmore, Charles A.
1901 The Teachings of Dante. Boston & New York: The Riverside Press.
- Eilola, Jari
2004 Rajojen noituus ja taikuus — Paholainen, noituus ja magia — kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa. Toim. Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo. Helsinki: SKS. 136—186.

- Ferguson, Everett
1984 Demonology of the Early Christian World. Symposium series vol 12. New York and Toronto: The Edwin Mellen Press.
- Foster O.P., Kenelm
1968 Latin text, English translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries — *Summa Theologiae*. Volume 9. Angels. Ia. 50—64. New York & London: Blackfriars.
- Holopainen, Toivo J.
2017 Keskiajan teologian vaiheita — Johdatus keskiajan teologiaan. Toim. Virpi Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja. 19—42.
- Iribarren, Isabel & Lenz, Martin
2008 Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance. Ed. Isabel Iribarren & Martin Lenz. Cornwall: Ashgate. 1—11.
- Kahlos, Maijastina
2015 The Early Church — The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West from Antiquity to the Present. Ed. David J. Collins S.J. New York: Cambridge University Press. 148—182.
- Katajala-Peltomaa, Sari
2004 Paholainen, demonit ja riivatut raukat — keskiaikaisia käsityksiä sielunvihollisesta — Paholainen, noituus ja magia — kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa. Toim. Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo. Helsinki: SKS. 78—115.
- Kelly, Henry A.
2006 Satan: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kieckhefer, Richard
2013 The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft — The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America. Ed. Brian P. Levack. Oxford: Oxford University Press. 160—179.
- Krause, Virginia
2015 Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France. New York: Cambridge University Press.
- Kärkkäinen, Pekka
2017 Teologisen kirjallisuuden lajit ja menetelmät — Johdatus keskiajan teologiaan. Toim. Virpi Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja. 46—61.
- Levack, Brian P.
2015 St Thomas Aquinas: Scholasticism and Magic — The Witchcraft Sourcebook. Ed. Brian P. Levack. London & New York: Routledge. 38—40.
- Mackay, Christopher S.

- 2006 General Introduction — *Malleus Maleficarum*. Volume I. The Latin Text and Introduction. New York: Cambridge University Press. 1—189.
- Maggi, Armando
2001 Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Nenonen, Marko
1992 Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla vuosina 1620-1700. Suomen historiallinen seura. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
2006 Noitavainot Euroopassa. Myytin synty. Keuruu: Atena.
2007 Noitavainot Euroopassa. Ihmisen pahuus. Keuruu: Atena.
- Nenonen, Marko & Kervinen, Timo
1994 Synnin palkka on kuolema. Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500—1700-luvulla. Toim. Anne-Riitta Isohella. Helsinki: Otava.
- Normand, Lawrence & Roberts, Gareth
2000 Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's Demonology and the North Berwick Witches. Exeter: University of Exeter Press.
- Oldridge, Darren
2005 Strange Histories. The Trial of the Pig, the Walking Dead, and Other Matters of Fact from the Medieval and Renaissance Worlds. London & New York: Routledge.
- Olli, Soili-Maria
2004 "Paholainen on minun veljeni". Kirkon ja Kansan Paholaiskuva uuden ajan alussa. — Paholainen, noituus ja magia — kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa. Toim. Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo. Helsinki: SKS. 116—135.
- Orlov, Andrei A.
2011 Dark Mirrors: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology. Albany: State University Press of New York.
- Parish, Helen
2015 Introduction: Witchcraft and Witch Beliefs in Medieval and Early Modern Europe — Superstition and Magic in Early Modern Europe: A Reader. Ed. Helen Parish. New Delhi: Bloomsbury.
- Peters, Edward
2015 The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft: From Augustine to the Sixteenth Century — Superstition and Magic in Early Modern Europe: A Reader. Ed. Helen Parish. New Delhi: Bloomsbury. 181—190.
- Pulkkinen, Risto
2014 Suomalainen kansanuskko. Samaaneista saunatonnttuihin. Tallinna: Gaudeamus Helsinki University Press.

- Pulkkinen Risto & Lindfors, Stina
2016 Suomalaisen kansauskon sanakirja. Tallinna: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Rentto, J. P.
2002 Johdanto — *Summa Theologiae*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press. 13—27.
- Robbins, Rossell Hope
1959 The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology. New York: Crown Publishers, Inc.
- Seppälä, Olli
1995 Näkymättömän hipaisu. Enkelit ennen ja nyt. Helsinki: Kirjapaja.
2003 Enkeli. Taivaallinen sanansaattaja. Helsinki: Kirjapaja.
- Shumaker, Wayne
1972 The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns. London: University of California Press.
- Summers, Montague
1926 The History of Witchcraft and Demonology. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Tuulio, Tyyni
2013 Dante Alighieri ja hänen Jumalainen Näytelmänsä — Jumalainen Näytelmä. Helsinki: WSOY. V—XIX.
- Valk, Ülo
1994a On the Connections between Estonian Folk Religion and Christian Demonology — Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte. Band 8. Hg. Manfred L. G. Dietrich. Münster: Ugarit-Verlag. 191—209.
1994b On the Descent of Demonic Beings: Fallen Angels, Degraded Deities and Demonized Men — Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte. Band 9. Hg. Manfred L. G. Dietrich. Münster: Ugarit-Verlag. 311—332.
1997 Perkele. Johdatus demonologiaan. Tampere: Vastapaino.
- Van Oyen, Geert
2011 Demons and exorcism in the Gospel of Mark — Demons and the Devil in ancient and medieval christianity. Supplements to Vigiliae Christianae. Text and Studies of early Christian life and language. Vol. 108. Ed. Nienke Vos & Willemien Otten. Boston: Brill. 99—117.
- Williams, Gerhild Scholz
1995 Defining Dominion. The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany. Michigan: The University of Michigan Press.

- Wilson, Eric
2001 Institors of Innsbruck: Heinrich Institoris, the *Summis Desiderantes*, and the Brixen Witch Trial of 1485 — New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology. Volume I. Demonology, Religion, and Witchcraft. Ed. Brian P. Levack. New York & London: Routledge. 165—178.
- Vähi, Tiina
2006 The Image of Werewolf in Folk Religion and its Theological and Demonological Interpretations — Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte (FARG). Band 40. The Significance of Base Texts for the Religious Identity. Hg. Manfred L. G. Dietrich & Tarmo Kulmar. Münster: Ugarit-Verlag. 213—237.
- Zika, Charles
2003 Exorcising Our Own Demons. Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe. Leiden & Boston: Brill.

Sähköisissä viestimissä esiintyneet artikkelit ja kirjoitukset

- Meier-Oeser, Stephan
2011 Medieval Semiotics — Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/entries/semiotics-medieval/#2.1>.
Viitattu 4.12.2017.